Co.
lecţia de economie

TOMAS SEDLACEK

ECONOMIA BINELUI
şi A RĂULUI

ÎN CĂUTAREA SENSULUI ECONOMIC,
DE LA GHILGAMEŞ LA WALL STREET

Traducere din engleză de Smaranda Nistor

PUBLICA
The original title of this book is:
Economics of Good and Evil: The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street, by Tomas Sedlacek

Copyright © 2011 by Tomas Sedlacek
© Publica, 2012, pentru ediţia în limba română

ISBN 978-973-1931-98-2

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
SEDLACEK, TOMAS
Economia binelui şi a răului: în căutarea sensului economic, de la Ghilgameş la Wall Street/ Tomas Sedlacek; trad.: Smaranda Nistor.
— Bucureşti: Publica, 2012
Bibliogr.

ISBN 978-973-1931-98-2

I. Nistor, Smaranda (trad.)

338(100)

Băieţelului meu, Chris, despre care am senzaţia că înţelege mai multe decât voi reuşi eu vreodată, la fel cum făceam probabil şi eu odinioară. Fie ca într-o zi să scrii şi tu o carte mai bună decât aceasta!

Cunoaşte-te pe tine, nu-al tău Domn;
Învăţătura lumii-i despre Om.
Pus în această stare de mijloc,
Fiinţa lui nu-i sigură de loc:
E nedesluşită înţelepţie
Şi o primitivă măreţie:
Pentru un sceptic, mult prea învăţat,
Pentru un Stoic, mult prea slab aflat,
În dubiu să facă sau să stea;
De zeitate sau animal se vrea;
De minte sau corp mai mult să dorească;
Născut să moară, gândind să greşească;
E ignorant şi raţiunea-i este
Şi de prea mult şi de puţin gândeşte:
Gând, pasiune, totu-i amestecat;
Abuzat chiar de el, de el liberat;
Creat cumva să urce şi să cadă;
Stăpân al lucrurilor, lumii pradă;
Singur judecător, tot în eroare:
E gloria şi-a lumii întrebare!

Alexander Pope – Eseu despre Om
(traducere Ioana Sasu-Bolba, Editura Limes, 2009)

Cuprins

Cuvânt înainte de Václav Havel

Mulţumiri
Introducere – POVESTEA ECONOMIEI – DE LA POEZIE LA ştiinţă

PARTEA I – ECONOMIA ÎN ANTICHITATE ŞI NU NUMAI

1. *Epopeea lui Ghilgameş* – despre eficacitate, nemurire şi economia prieteniei
2. Vechiul Testament – pământescul şi binele
3. Grecia antică
4. Creştinismul – spiritualitate În lumea materială
5. Mecanicul Descartes
6. Stupul vicios al lui Bernard Mandeville
7. Adam Smith, făurarul economiei

PARTEA A II-A: GÂNDURI BLASFEMATOARE

8. Nevoia de lăcomie – istoria lui „vreau”
9. Progresul, noul Adam şi economia sabatului
10. Axa binelui şi a răului şi bibliile economiei
11. Istoria mâinii invizibile a pieţei şi a *lui homo economicus*
12. Istoria spiritelor animale – visul nu doarme niciodată
13. Metamatematica
14. Stăpânii adevărului – ştiinţă, mituri şi credinţă
15. Concluzie – lumea creaturilor

Bibliografie
Cuvânt înainte
VÁCLAV HAVEL

Am avut ocazia să citesc cartea lui Tomas Sedlacek

înainte să apară în Cehia, în 2009, sub acelaşi titlu, şi mi s-a părut evident că este o viziune neconvenţională asupra unei discipline ştiinţifice extraordinar de anoste – cel puţin aşa crede multă lume. Cartea m-a captivat, bineînţeles, şi am fost curios să văd ce interes va stârni în rândurile altor cititori. Spre marea surpriză a autorului, dar şi a editorului, a atras imediat atât de multă atenţie în Cehia, încât a devenit un bestseller în doar câteva săptămâni şi nu numai experţii vorbeau despre ea, ci şi publicul larg. Coincidenţa face ca Tomas Sedlacek să fi fost, la acea vreme, şi membru în Consiliul Economic Naţional al Guvernului Cehiei, care, atât prin comportament, cât şi prin modul de-a vedea obiectivele pe termen lung, contrasta flagrant cu mediul politic veşnic pus pe harţă, care de regulă nu vede dincolo de următoarele alegeri.

În loc de răspunsuri autosuficiente şi egocentrice, autorul întreabă cuviincios lucruri fundamentale: Ce este ştiinţa economiei? Care este sensul ei? De unde vine această nouă religie (cum i se mai spune uneori)? Care îi sunt posibilităţile, limitele şi graniţele, în caz că are aşa ceva? De ce suntem atât de dependenţi de creşterea permanentă a creşterii şi de creşterea capacităţii de a face creşterea să crească? De unde a apărut ideea progresului şi încotro ne duce ea? De ce sunt însoţite de obsesie şi fanatism atât de multe dezbateri economice? Toate acestea nu se poate să nu-i treacă prin cap unui om cu judecată, dar nu se întâmplă decât rareori ca răspunsurile să vină din partea economiştilor înşişi.

Majoritatea partidelor noastre politice adoptă o viziune îngust materialistă, atunci când, în programele lor, se ocupă mai întâi de economie şi finanţe; abia mai apoi, undeva pe la sfârşit, găsim şi cultura, ca pe ceva lipit în grabă sau ca pe un prilej de chefuit pentru câţiva disperaţi. Fie că sunt de stânga sau de dreapta, cele mai multe dintre ele acceptă şi propagă – conştient sau

inconştient – teza marxistă a bazei economice şi a suprastructurii spirituale.

E posibil ca totul să se lege de felul în care economia, ca disciplină ştiinţifică, tinde adesea să fie impropriu văzută drept simplă contabilitate. Dar la ce bun să contabilizezi, când o mare parte din ceea ce vine să ne înrâurească vieţile tuturor este greu de calculat sau în întregime incalculabil? Mă întreb ce-ar face un asemenea economist-contabil dacă i s-ar da ca sarcină să optimizeze munca unei orchestre simfonice. Cel mai probabil, ar elimina toate pauzele din concertele lui Beethoven. În fond, ele nu folosesc la nimic. Nu fac altceva decât să ţină concertul pe loc, iar membrii unei orchestre nu pot fi plătiţi pentru ce nu cântă.

Interogaţiile autorului sparg stereotipiile. El încearcă să se elibereze de specializarea îngustă şi să traverseze graniţele dintre disciplinele ştiinţifice. Expediţiile dincolo de graniţele ştiinţei economiei şi legătura acesteia cu istoria, filosofia, psihologia şi miturile străvechi sunt nu doar înviorătoare, ci şi necesare, pentru a putea înţelege lumea secolului XXI. În acelaşi timp, aceasta este o carte uşor de citit, accesibilă şi profanilor, în care economia devine o cale spre aventură. Nu întotdeauna găsim un răspuns exact la permanenta căutare a scopului său, ci numai motive în plus pentru reflecţii încă şi mai profunde despre lume şi rolul omului în ea.

În cadrul administraţiei mele prezidenţiale, Tomas Sedlacek aparţinea generaţiei de tineri colegi care promitea o nouă viziune asupra problemelor lumii contemporane, unei generaţii pe care nu o împovărau patru decenii de regim comunist totalitar. Am sentimentul că aşteptările mi-au fost îndeplinite şi cred că şi dumneavoastră, la fel ca mine, veţi aprecia această carte.

Mulţumiri

În ediţia cehă a acestei cărţi, am scris o notă de

mulţumire scurtă. N-a fost o idee prea bună, aşa că voi fi mai prolix acum. Pentru ca această carte să se nască, a fost nevoie de mulţi ani, de nenumărate discuţii, de sute de conferinţe şi de nenumărate cărţi citite de-a lungul multor nopţi albe.

Le datorez această carte celor doi mari profesori ai mei, lui Milan Sojka (de a cărui îndrumare am beneficiat la realizarea acestei lucrări) şi lui H.E. Milan „Mike" Miskovsky (care mi-a inspirat întregul subiect, cu mulţi ani în urmă). Această carte este dedicată memoriei lor. Niciunul nu mai este printre noi.

Îi datorez mulţumiri marelui meu profesor Lubomír Mlčoch, căruia am avut onoarea să-i fiu asistent la cursurile de etica afacerilor. Le adresez calde mulţumiri domnilor profesori Karel Kouba, Michal Mejstřík şi Milan Žák pentru modul în care m-au îndrumat. Le mulţumesc pentru comentariile şi gândurile lor studenţilor mei de la cursul de filosofia economiei din 2010.

Aş vrea să le mulţumesc doamnei profesor Catherine Langlois şi lui Stanley Nollen de la Universitatea Georgetown, pentru că m-au învăţat cum să scriu, precum şi domnului profesor Howard Husock de la Universitatea Harvard. Aş vrea să-mi exprim recunoştinţa faţă de Universitatea Yale, care mi-a oferit o foarte generoasă bursă, în timpul căreia am scris o parte substanţială a cărţii. Vă mulţumesc, Yale World Fellows, şi vouă, tuturor celor de la Betts House!

Multe, multe mulţumiri extraordinarului Jerry Root, pentru că ne-a îngăduit să-i ocupăm subsolul timp de o lună, ca să putem lucra în deplină linişte la carte, şi pentru pipă şi ţigări, lui David Sween, pentru că a făcut totul posibil, şi lui James Halteman, pentru toate cărţile. Îi mulţumesc lui Dušan Drabina pentru sprijinul pe care mi l-a acordat în cele mai grele momente.

Există mulţi filosofi, economişti şi gânditori cărora mă simt onorat să le exprim mulţumirile mele: domnul

profesor Jan Švejnar, domnul profesor Tomáš Halík, domnul profesor Jan Sokol, domnul profesor Erazim Kohák, domnul profesor Milan Machovec, domnul profesor Zdeněk Neubauer, David Bartoň, Mirek Zámečník şi fratele meu mai mic, marele gânditor Lukáš. Aveţi mulţumirile şi admiraţia mea. Nu voi putea nicicând să le mulţumesc îndeajuns celorlalţi membri ai familiei mele, şi mai ales tatălui meu şi mamei mele.

Iar acum, cele mai multe mulţumiri pentru ajutorul cel mai concret în realizarea acestei cărţi se îndreaptă spre echipa care a colaborat la versiunea cehă şi la cea engleză. Lui Tomáš Brandejs, pentru idei, încredere şi curaj, lui Jiři Nádoba, pentru redactare şi coordonare, Betkăi Sočůvková, pentru răbdare şi rezistenţă la oboseală, lui Milan Starý, pentru desene, creativitate şi bunătate, lui Doug Arellanes, pentru traducerea meticuloasă, şi lui Jeffrey Osterroth, pentru corectura amănunţită a manuscrisului în engleză.

Dar există două minţi de excepţie care m-au ajutat să scriu şi să redactez câteva părţi ale cărţii: Martin Pospíšil şi Lukáš Tóth, cei doi tovarăşi intelectuali ai mei. Nu le voi putea mulţumi îndeajuns pentru ideile lor sclipitoare, pentru dezbaterile înverşunate şi pentru efortul de cercetare, precum şi pentru munca asiduă la unele capitole, la care sunt coautori. Aş vrea de asemenea să le mulţumesc colegilor mei de la CSOB, pentru mediul de lucru creativ asigurat şi pentru sprijinul acordat.

Soţia mea, Markéta, mi-a stat alături în momente pe care nicio altă persoană nu le-ar fi suportat. Îţi mulţumesc şi pentru zâmbetele şi gândurile tale (soţia mea este sociolog, deci vă puteţi închipui despre ce discutam la masă!). De fapt şi de drept, această carte îi aparţine.

Dar cele mai alese mulţumiri i se cuvin celui al cărui nume nici nu-l ştiu de fapt…

ECONOMIA BINELUI

ŞI A RĂULUI

Introducere
Povestea economiei – de la poezie la ştiinţă

Realitatea se ţese din poveşti, nu din materie.
Zdeněk Neubauer

Nu există nicio idee, oricât de veche sau de absurdă, care să nu aibă puterea de a ne spori cunoaşterea…

Merge orice…
Paul Feyerabend

Omul a năzuit dintotdeauna să înţeleagă lumea din jurul lui. În acest scop i-au venit în ajutor poveştile care dădeau un sens realităţii lui. Din perspectiva zilei de azi, poveştile de acest fel par adeseori nostim de absurde – cam cum le vor părea şi ale noastre generaţiilor care urmează. Şi totuşi forţa secretă a acestor poveşti este primordială.

O asemenea poveste este cea a ştiinţei economiei, care a început cu mult timp în urmă. Xenofon scria, în jurul anului 400 î. e. n., că „şi dacă se întâmplă ca un om să nu aibă deloc avuţie, există o ştiinţă a economiei”[1].

În vremurile de demult, economia era ştiinţa de a ţine o gospodărie în bună rânduială[2], iar ulterior o submulţime de discipline religioase, teologice, etice şi filosofice. Dar, puţin câte puţin, se pare că s-a transformat în ceva cu totul diferit. Poate avem uneori senzaţia că economia şi-a pierdut treptat toate nuanţele şi gradaţiile cromatice, în faţa unei lumi tehnocratice în care domnesc

---

1 Xenofon, *Economicul*, 2.12. Aici, economia are sensul de administrare a gospodăriei familiale.

2 Din termenul elin *oikonomia*; *oikos* — gospodărie, casă, familie, *nomos* — lege.

albul şi negrul. Dar povestea economiei e mult mai plină de culoare.

Ştiinţa economiei, aşa cum o cunoaştem noi astăzi, este un fenomen cultural, un produs al civilizaţiei noastre. Nu este totuşi un produs în sensul că noi am fi produs sau inventat ceva în mod intenţionat, cum ar fi un motor cu reacţie sau un ceas de mână. Deosebirea constă în faptul că înţelegem exact ce este motorul cu reacţie sau ceasul de mână – ştim cum au apărut. Noi (aproape că) putem să le desfacem în părţile lor componente individuale şi să le asamblăm la loc. Ştim cum pornesc şi cum se opresc.[3] Ceea ce nu e cazul cu economia. Prea multe au apărut în mod inconştient, spontan, necontrolat şi neplanificat, fără a se afla sub bagheta unui dirijor. Înainte de a se emancipa ca domeniu, economia şi-a văzut liniştită de viaţă în interiorul subdomeniilor filosofiei – în cel al eticii, de exemplu – , la mare depărtare de concepţia contemporană de ştiinţă matematic-alocativă, care priveşte de sus „ştiinţele subiective", cu o ţâfnă izvorâtă din pozitivism arogant. Dar „instrucţia" noastră veche de un mileniu e clădită pe o bază mai profundă, mai vastă şi, de multe ori, mai solidă. Merită să ştim mai multe despre ea.

Mituri, poveşti şi mândra ştiinţă

Ar fi o prostie să ne închipuim că interogaţia economică a început doar odată cu era ştiinţifică. La început, miturile şi religiile au fost cele care le-au explicat lumea oamenilor, aceştia punând cam aceleaşi întrebări ca noi, cei de azi; în prezent, acest rol este jucat de ştiinţă. Aşadar, pentru a putea vedea legătura, trebuie să ne adâncim în mituri şi filosofii mult mai străvechi. Acesta

3 Totuşi, în continuare nu ştim cu adevărat din ce anume este făcută *materia ca atare*. Înţelegem ceasurile de mână doar de la un anumit nivel în sus, ca să zicem aşa, Aşa cum nu ştim nici în ce constă esenţa reală a *timpului*. Aşadar, înţelegem *mecanica unui ceas de mână*, părţile pe care noi înşine le-am construit.

este şi motivul pentru care am scris cartea de faţă: ca să descoperim gândirea economică în substanţa miturilor din vechime şi invers, ca să găsim miturile din ştiinţa contemporană a economiei.

Ştiinţa modernă a economiei se consideră că a început în anul 1776, odată cu publicarea de către Adam Smith a *Avuţiei naţiunilor*. Era noastră postmodernă (care pare să fie semnificativ mai umilă decât predecesoarea ei, era ştiinţifică modernă)[4] este mai înclinată să privească mult înapoi şi mai conştientă de forţa istoriei (dependenţa de cale), a mitologiei, a religiei şi a legendelor. „Linia de demarcaţie dintre istoria unei ştiinţe, filosofia ei şi ştiinţa însăşi se destramă ca fumul, la fel şi separaţia dintre ştiinţă şi non-ştiinţă; diferenţele dintre ştiinţific şi neştiinţific dispar”.[5] Prin urmare, vom porni de la cel mai timpuriu moment pe care ni-l permite moştenirea scrisă a civilizaţiei noastre. Vom căuta primele urme de cercetare economică în epopeea regelui sumerian Ghilgameş şi vom examina modul în care gândirea iudaică, cea creştină, cea clasică şi cea medievală abordau chestiunile economice. În plus, vom investiga atent teoriile celor care au pus bazele ştiinţei noastre contemporane a economiei.

Studierea istoriei unui domeniu anume nu este, aşa cum se consideră îndeobşte, o expunere inutilă a cărărilor care nu duc nicăieri sau a încercărilor care au dat greş în domeniul respectiv (până când noi am nimerit calea cea bună), ci istoria reprezintă cea mai cuprinzătoare posibil arie de studiu a unei liste de opţiuni pe care o poate oferi domeniul dat. În afara istoriei noastre, nu mai avem nimic. Istoria gândirii ne ajută să ne debarasăm de spălarea creierelor proprie epocii în care trăim, să vedem dincolo de moda intelectuală a zilei şi să facem câţiva paşi reflexivi

---

4 Aici folosim termenul „ştiinţă” în sens foarte larg. O discuţie mai detaliată despre „ştiinţific” şi „neştiinţific” va avea loc în partea a doua a cărţii.

5 Feyerabend, *Against Method*, 33-34.

înapoi.

Studierea poveştilor din vechime nu e rezervată istoricilor sau scopului de a înţelege pur şi simplu cum gândeau strămoşii noştri. Aceste poveşti au o putere a lor, care durează chiar şi după ce apar versiuni mai noi, care le înlocuiesc sau le contrazic. Un exemplu am putea extrage din cea mai faimoasă controversă din istorie: disputa dintre povestea geocentrismului şi cea a heliocentrismului. După cum se ştie, în bătălia poveştii geocentrice cu cea heliocentrică, a învins aceasta din urmă – , deşi până în ziua de azi continuăm să spunem, în mod geocentric, că Soarele răsare şi apune. Soarele nu se ridică însă şi nici nu coboară; dacă ţinem cu tot dinadinsul să privim problema în termenii unui corp ceresc care urcă şi coboară, atunci cel care se ridică este Pământul nostru (pe traiectoria din jurul Soarelui), şi nu Soarele (în jurul Pământului). Nu Soarele se învârte în jurul Pământului, ci Pământul în jurul Soarelui – aşa e teoria.

Mai mult decât atât, acele poveşti, imagini şi arhetipuri străvechi pe care le vom studia în prima parte a cărţii se păstrează până în ziua de azi şi au participat la formarea percepţiei noastre asupra lumii, precum şi la felul în care ne percepem pe noi înşine. Sau, aşa cum spune C.G. Jung: „Adevărata istorie a minţii nu se păstrează în tomuri de învăţătură, ci în organismul mintal viu al fiecărui om.”[6]

Dorinţa de a convinge

Economiştii ar trebui să creadă în puterea poveştilor; Adam Smith credea. Aşa cum spunea chiar el în *Teoria sentimentelor morale*, „dorinţa de a fi crezuţi sau dorinţa de a convinge, de a conduce şi a îndruma alţi oameni pare să fie una dintre cele mai puternice dorinţe ale noastre

6 Jung, *Psychology and Religion*, 41.

fireşti”.[7] De remarcat că această observaţie vine de la cel socotit părintele noţiunii potrivit căreia interesul propriu constituie cea mai puternică dintre toate dorinţele noastre naturale. Alţi doi mari economişti, Robert J. Shiller şi George A. Akerlof, scriau de curând: „Mintea omului e construită să gândească în termeni narativi… mai departe, mare parte din motivaţia umană provine din aceea că trăim o poveste o propriei vieţi, o poveste pe care ne-o spunem nouă înşine şi care creează un cadru pentru motivaţia noastră. Dacă n-ar exista aceste poveşti, viaţa s-ar putea să nu fie altceva decât «o lungă înşiruire de nimicuri». Acelaşi lucru se poate spune despre încrederea într-o naţiune, într-o companie sau într-o instituţie. Marii conducători sunt în primul şi-n primul rând creatori de poveşti”.[8]

Citatul original vine din „Viaţa nu-i o înşiruire de nimicuri. E acelaşi şi acelaşi nimic, iar şi iar”. Ceea ce e bine spus, iar miturile (marile noastre legende, istoriile narative) sunt „revelaţii în momentul prezent, aici şi acum, a ceea ce a fost şi va fi dintotdeauna şi pentru totdeauna”.[9] Sau, cu alte cuvinte, miturile sunt ceea ce „nu s-a întâmplat niciodată, dar există mereu”.[10] Dar teoriile noastre economice moderne, bazate pe modelare riguroasă, nu sunt altceva decât aceste metanaraţiuni, repovestite într-un limbaj diferit (matematic?). Aşadar, trebuie să învăţăm această poveste de la început – într-un sens larg, pentru că nu poate fi bun economist cel care se mulţumeşte să fie doar economist.[11]

---

7 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 7.4.25.

8 Akerlof, Shiller, *Animal Spirits*, pagina 51 din capitolul „Stories” [*Spirite animale*, Publica 2010].

9 Campbell, *Myths to Live By*, 97.

10 Sallust, *On the Gods and the World*, Part IV: *That the species of myth are five, with examples of each.*

11 Parafrază liberă a autorului după zicerea lui John Stuart Mill: „E puţin probabil să fie un bun economist politic cel care nu este nimic altceva". Citat din *Essays on Ethics, Religion and Society*. Volumul 10 din

Şi, dat fiind că economia are pretenţia semeaţă de a înţelege totul, trebuie să ne aventurăm în afara domeniului nostru, pentru a încerca realmente să înţelegem totul. Şi dacă e adevărat măcar în parte că „mântuirea urma de-acum să fie o chestiune de eliminare a sărăciei materiale, ducând omenirea către o nouă eră a abundenţei economice, [drept care] rezulta în mod logic că noua preoţime conducătoare trebuie să fie alcătuită din economişti”[12], atunci trebuie să fim conştienţi de acest rol crucial şi să ne asumăm o responsabilitate socială mai mare.

Economia binelui şi a răului

Toată ştiinţa economiei este, până la urmă, un studiu economic al binelui şi al răului. Este un mod prin care oamenii le spun oamenilor poveşti despre oameni. Până şi cel mai sofisticat model matematic nu este, de fapt, altceva decât o poveste – o parabolă, strădania noastră de a înţelege (raţional) lumea din jurul nostru. Voi încerca să arăt că, până în ziua de azi, această poveste, spusă prin mecanismele economice, este în esenţă una despre „o viaţă bună”, o poveste pe care am tot purtat-o după noi din străvechile tradiţii elene şi ebraice. Voi încerca să demonstrez că matematica, modelele, ecuaţiile şi statistica nu sunt decât vârful aisbergului economiei, că partea cea mai mare a aisbergului cunoştinţelor economice e alcătuită din toate celelalte şi că, în economie, disputele şi controversele sunt mai degrabă o bătălie a poveştilor şi a diverselor metanaraţiuni decât orice altceva. Oamenii din ziua de azi, la fel ca întotdeauna, vor să ştie de la economişti în principal ce e bine şi ce e rău.

Noi, economiştii, suntem învăţaţi să evităm judecăţile normative şi opiniile tranşante în privinţa a ce e bine şi ce

---

Collected Works of John Stuart Mill, 306.

12 Nelson, *Economics and Religion*, 38.

e rău. Şi totuşi, contrar celor spuse în manualele noastre, ştiinţa economiei este predominant un domeniu normativ. Economia ca ştiinţă a cunoaşterii nu se rezumă la a descrie lumea, ci adeseori descrie şi cum ar trebui să fie această lume (spunem că ar trebui să fie eficientă, avem un ideal al concurenţei perfecte şi un ideal al creşterii PIB-ului în condiţii de inflaţie scăzută, ne străduim să realizăm niveluri ridicate de competitivitate…), în acest scop, crcăm modele, parabole moderne, numai că aceste modele nerealiste (adesea, în mod intenţionat) au prea puţină legătură cu lume*a reală. Un* exemplu banal, de zi cu zi: dacă un economist, la televizor, răspunde la o întrebare aparent inofensivă despre nivelul inflaţiei, cât ai clipi din ochi va fi întrebat negreşit (sau va adăuga el însuşi, fără să mai aştepte întrebarea) dacă nivelul inflaţiei este bun *sau* rău *şi* dacă inflaţia ar t*rebui să* fie mai mare sau mai mică. Chiar şi într-o chestiune atât de tehnică precum aceasta, analiştii vorbesc imediat despre bun *şi* rău *şi* emit judecăţi normative: ar t*rebui să* fie mai mică (sau mai mare).

În ciuda acestui lucru, economia se străduieşte, cuprinsă parcă de panică, să evite termeni ca „bine” şi „rău”. Nu poate. Căci, „dacă ştiinţa economiei ar fi cu adevărat un demers neutru axiologic, ar fi fost de aşteptat ca membrii profesiunii economice să-şi fi dezvoltat un corpus complet de gândire economică”[13]. Ceea ce, aşa cum am văzut, nu s-a întâmplat. După părerea mea, e un lucru bun, dar ar trebui să recunoaştem că economia rămâne, în fond şi la urma urmei, în mai mare măsură o ştiinţă normativă. După Milton Friedman *(Essays în Positive Economics)*, economia *ar trebui* să fie o ştiinţă pozitivă care rămâne neutră axiologic şi descrie lumea aşa cum este ea, nu cum ar trebui să fie. Dar însăşi observaţia că „economia ar trebui să fie o ştiinţă pozitivă” reprezintă un enunţ normativ. El nu descrie situaţia aşa cum este, ci cum ar trebui să fie. În viaţa reală, economia nu este o ştiinţă

13 Nelson, *Economics and Religion*, 132.

pozitivă. Dacă ar fi, noi n-ar mai trebui *să ne străduim s-o facem să fie*. „Bineînţeles că majoritatea oamenilor de ştiinţă, ca şi mulţi filosofi, se folosesc de doctrina pozitivistă ca să evite necesitatea aducerii în discuţie a unor întrebări fundamentale care îi consternează – pe scurt, ca să evite metafizica”.[14] Apropo, lipsa valorizărilor este o valoare în sine, şi oricum o mare valoare pentru economişti. Constituie un paradox faptul că un domeniu care studiază eminamente valori doreşte să fie neutru valoric. Şi încă un paradox: un domeniu care crede în mâna invizibilă a pieţei vrea să fie lipsit de mistere.

Prin urmare, în cartea aceasta, pun următoarele întrebări: Există o economie a binelui şi a răului? Există vreun folos în a fi bun sau binele există în afara calculelor economiei? Este egoismul o trăsătură înnăscută a speciei umane? Poate el să fie justificat, dacă are ca rezultat binele comun? Dacă e ca economia să nu devină un simplu model econometric de alocare mecanică, fără nicio semnificaţie (sau modalitate de aplicare) mai profundă, atunci merită să punem asemenea întrebări.

Si dacă tot a venit vorba: nu trebuie nicidecum să ne temem de cuvinte ca „bine” sau „rău”. Dacă le folosim, nu înseamnă să vrem să ţinem lecţii de morală. Cu toţii avem o *etică* asimilată în forul interior, care ne călăuzeşte comportarea. În mod similar, cu toţii avem o anume *credinţă* (şi ateismul este o credinţă ca oricare alta). La fel e şi cu economia sau, ca să-l citǎm pe John Maynard Keynes: „Oamenii practici, care se socotesc pe ei înşişi cu totul scutiţi de orice influenţă intelectuală, sunt de obicei sclavii vreunui economist defunct. (...) Mai devreme sau mai târziu, ideile, nu interesele personale, sunt cele care devin periculoase întru bine sau rău.”[15]

---

14 Whitehead, *Adventures of Ideas*, 130.

15 Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money: Collected Writings of John Maynard Keynes*, 383 [*Teoria generală a ocupării forţei de muncă, a dobânzilor şi a banilor*, Publica 2009].

Despre ce este vorba în această carte: metaeconomia

Această carte se compune din două părţi. În prima parte, vom căuta principii şi idei economice în mituri, religie, teologie, filosofie şi ştiinţă. În cea de-a doua parte, vom căuta mituri, religie, teologie, filosofie şi ştiinţă în ideile economice.

Vom cerceta întreaga noastră istorie în căutare de răspunsuri, de la începuturile civilizaţiei noastre şi până în actuala eră postmodernă. Obiectivul pe care ni-l propunem nu este acela de a examina absolut fiecare moment care a contribuit la a schimba percepţia economică a generaţiilor următoare (şi a generaţiilor actuale), ci de a ne uita la etapele de evoluţie, fie la anumite epoci istorice (era lui Ghilgameş, era iudeilor, era creştinilor etc.), fie la personalităţile semnificative care au influenţat dezvoltarea cunoaşterii economice a omului (Descartes, Mandeville, Smith, Hume, Mill şi toţi ceilalţi). Ţelul nostru este să spunem povestea economiei.

Cu alte cuvinte, noi căutăm să trasăm evoluţia *etosului economic*. Vom pune întrebări fără de care nu se poate concepe niciun fel de gândire economică – atât în plan filosofic, cât şi, până la un punct, în plan istoric. Domeniul nostru de interes se află chiar la graniţa economiei – pe care adesea chiar o depăşeşte. I-am putea spune *protoeconomie* (ca să împrumutăm un termen din protosociologie) ori, poate şi mai la obiect, *metaeconomie* (ca să împrumutăm un termen din metafizică).[16] În acest sens, „studiul economiei este prea

16 Termenul „metaeconomic" a fost folosit prima oară de Karl Menger, în 1936, în articolul „Law of Diminishing Retums. A Study in Meta-economics". „Când a propus termenul «metaeconomie», el nu se gândea la vreun soi de reintegrare a eticii în economie; el se gândea la modelarea economiei, precum şi a eticii, în cadrul unui tipar logic coerent, fără nicio legătură între ele”(Becchio, *Unexplored Dimensions*,

îngust şi prea fragmentar ca să ducă la idei valabile, dacă nu este întregit şi completat printr-un studiu al metaeconomiei”.[17] Elementele mai importante ale unei culturi sau ale unui domeniu de cercetare cum este economia pot fi găsite în *ipotezele fundamentale* pe care le prezumă inconştient adepţii diverselor sisteme din cadrul epocii. Ipotezele de acest fel par să fie atât de evidente, încât oamenii nici nu-şi dau seama ce anume presupun, pentru că niciodată nu le-a trecut prin cap să privească lucrurile altfel, aşa cum observă filosoful Alfred Whitehead în *Adventures of Ideas*.

Ce anume facem noi mai exact? Şi de ce? Putem (în plan etic) să facem tot ceea ce putem face (din punct de vedere tehnic)?[18] Şi ce rost are economia? La ce bun tot acest efort? Ce anume credem cu adevărat şi de unde ne vin credinţele (adesea neştiute)? Dacă ştiinţa este „un sistem de credinţe cărora le suntem devotaţi”, ce fel de credinţe sunt acestea?[19] Dat fiind că economia a devenit un domeniu esenţial care să explice şi să schimbe lumea din ziua de azi, toate acestea sunt întrebări care trebuie puse.

Într-o manieră oarecum postmodernă, vom încerca să abordăm metaeconomia printr-o prismă cu mai multe faţete: filosofică, istorică, antropologică, culturală şi psihologică. Această carte îşi propune să capteze felul în care a evoluat percepţia dimensiunii economice a fiinţei umane şi să reflecteze asupra acestei evoluţii. Cam toate conceptele cu care economia operează, atât conştient, cât şi inconştient, au în spate o istorie lungă, iar rădăcinile lor merg foarte departe, predominant în afara domeniului de specializare al economiei şi, în multe cazuri, trecând cu totul de graniţele ştiinţei.

---

30).

17 Schumacher, *Small Is Beautiful*, 36.

18 Ca să parafrazăm o întrebare-cheie pe care o pune teologul ceh Tomáš Halik; vezi *Stromu zbývá naděje* [Există speranţă].

19 Polanyi, *Personal Knowledge*, 171.

Să încercăm deci să examinăm începuturile credinţelor de tip economic, geneza acestor idei şi influenţa lor asupra ştiinţei economiei.

Către toate culorile economiei

Eu susţin că economiştii convenţionali au dat uitării prea multe culori ale economiei şi s-au lăsat prea mult obsedaţi de cultul în alb şi negru al lui *homo economicus*, care ignoră problematica binelui şi a răului. Ne-am indus singuri o stare de orbire în faţa celor mai importanţi factori de motivaţie ai acţiunilor umane.

Eu susţin că avem cel puţin tot atâtea lucruri utile de învăţat de la propriii filosofi şi poeţi, de la propriile mituri şi religii, pe cât ne oferă modelele matematice stricte şi exacte de comportament economic. Eu sunt de părere că economia trebuie să-şi caute propriile valori, să le descopere şi să vorbească despre ele, chiar dacă teoria convenţională ne spune că economia este o ştiinţă neutră axiologic. Eu susţin că nici vorbă să fie lipsită de judecăţi de valoare şi că are în ea mai multă religie, mit şi arhetip decât matematică. Eu susţin că ştiinţa economiei din ziua de azi pune un prea mare accent pe metodă, în defavoarea fondului problemei. Eu susţin, şi voi încerca să demonstrez, că este crucial pentru economişti, ca şi pentru publicul larg în general, să înveţe dintr-o paletă mult mai amplă de surse, cum ar fi *Epopeea lui Ghilgameş*, *Vechiul Testament*, Iisus sau Descartes. Rădăcinile modului nostru de a gândi sunt mai lesne de înţeles dacă ne uităm la începuturile istorice, atunci când gândurile noastre erau, ca să zicem aşa, în mai mare măsură goale-goluţe – acolo putem vedea mai uşor originile şi sursele de provenienţă ale acestor idei. Numai aşa ne vom putea identifica principalele credinţe economice – în păienjenişul complicat al societăţii contemporane, în care ele continuă să fie foarte puternice, dar trec neobservate.

Eu susţin că, pentru a fi un bun economist, trebuie să fii ori un bun matematician, ori un bun filosof, ori şi una, şi alta. Consider că ne-am concentrat excesiv pe matematică şi ne-am neglijat latura umană. Acest lucru a dus la apariţia unor modele strâmbe, artificiale, care se dovedesc adesea de prea puţin folos atunci când vine vorba să înţelegem realitatea.

Susţin că studiul metaeconomiei este important. Trebuie să mergem mai departe şi să studiem ce credinţe se află „în culise” – idei care au devenit adeseori supoziţii predominante, chiar dacă nerostite, în teoriile noastre. Economia este surprinzător de plină de tautologii, pe care cei mai mulţi economişti nici nu le observă. Sunt de părere că perspectiva non-istorică, devenită preeminentă în economie, este greşită. Consider că, pentru a înţelege comportamentul uman, este mai important să studiem evoluţia istorică a ideilor care ne formează.

Această carte este o contribuţie la îndelunga ciocnire dintre economia normativă şi cea pozitivă. Sunt de părere că rolul pe care îl aveau în vechime miturile şi parabolele normative este jucat acum de modelele ştiinţifice. Foarte bine, dar se cuvine s-o recunoaştem deschis.

Susţin că întrebările economice au frământat specia umană mult înaintea lui Adam Smith. Am convingerea că, în ştiinţa economiei, demersul de căutare a valorilor nu a început cu Adam Smith, ci a culminat cu el. Curentul principal modern, care se pretinde descendentul economiei clasice a lui Smith, a neglijat etica. Problematica binelui şi răului era predominantă în dezbaterile clasice, dar în ziua de azi e aproape o erezie să vorbeşti despre ea. Mai departe, consider că modul în care s-a încetăţenit interpretarea operei lui Adam Smith este unul greşit. În opinia mea, contribuţia lui Smith la teoria economiei depăşeşte cu mult simplul concept al mâinii invizibile a pieţei şi pe cel al naşterii lui *homo economicus*, omul egoist şi interesat doar de folosul propriu, deşi Smith

n-a folosit niciodată acest termen. Susţin că aportul lui cel mai însemnat, cu cea mai mare influenţă, a fost unul de natură etică în ştiinţa economiei. Celelalte idei ale lui fuseseră clar formulate cu mult înainte, indiferent dacă ne referim la specializare sau la principiul mâinii invizibile în cadrul pieţei. Voi încerca să demonstrez că principiul mâinii invizibile a pieţei e mult mai străvechi, fiind dezvoltat cu mult înainte de epoca lui Smith. Semnele sale apar chiar şi în *Epopeea lui Ghilgameş*, în gândirea iudaică şi în creştinism, fiind explicit menţionat de Aristofan şi Toma din Aquino.

Cred că acum e un moment foarte potrivit ca să ne re-gândim abordarea economică, pentru că acum, în timpul crizei datoriilor, este o perioadă în care oamenilor le pasă şi sunt dispuşi să asculte. Susţin că n-am asimilat cum se cuvine învăţămintele economice pe care ar fi trebuit să le tragem din pildele predate în orele de religie, cum ar fi povestea cu Iosif şi faraonul, deşi avem la îndemână atâtea modele matematice sofisticate. Sunt de părere că trebuie să ne reconsiderăm modul de a gândi, axat numai şi numai pe creştere. Susţin că economia poate fi o ştiinţă foarte frumoasă, spre care să se simtă atraşi şi oamenii obişnuiţi.

Într-un fel, acesta este un studiu al evoluţiei pe care a parcurs-o atât *homo economicus*, cât şi, mai important, istoria spiritelor animale dinăuntrul său. Această carte încearcă să studieze evoluţia laturii raţionale, dar şi pe cea a laturii emoţionale şi a celei iraţionale a fiinţelor umane.

Graniţele curiozităţii – şi nişte scuze de rigoare

Din moment ce economia a îndrăznit să-şi aplice cu o atitudine imperialistă propriul sistem de gândire asupra unor „provincii” aparţinând prin tradiţie studiilor religioase, sociologiei şi politologiei, de ce să nu înotăm şi

noi contra curentului şi să privim economia din punctul de vedere al teologiei, al sociologiei şi al ştiinţelor politice? Câtă vreme economia modernă cutează să explice funcţionarea bisericilor sau să întreprindă analize economice ale legăturilor de familie (care duc adesea la rezultate inedite şi interesante), de ce n-am analiza economia teoretică la fel cum am proceda în cazul sistemelor religioase şi al relaţiilor interpersonale? Cu alte cuvinte, de ce n-am încerca o optică antropologică asupra economiei?

Ca să putem privi în acest mod economia, mai întâi trebuie totuşi să ne distanţăm de ea. Trebuie să ne aventurăm până la marginile economiei – de fapt, şi mai bine, să trecem de graniţa lor. Având în minte metafora lui Ludwig Wittgenstein, care spunea că, atunci când examinează un obiect, ochiul observă tot ce se află în jur, mai puţin pe sine însuşi (Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, secţiunea 5.6), este întotdeauna necesar să depăşim graniţele subiectului cercetat, iar, dacă acest lucru nu este posibil, măcar să folosim o oglindă. În această carte, vom apela la oglinzi antropologice, mitice, religioase, filosofice, sociologice şi psihologice – la orice ne poate oferi o reflexie.

În acest punct, se cade să ne cerem iertare pentru cel puţin două lucruri. În primul rând, dacă ne uităm la propria reflexie în orice lucru din jur şi în tot ce ne înconjoară, adeseori vom obţine o imagine fracturată şi disparată. Această carte nu-şi propune să ofere un sistem strâns întreţesut (din simplul motiv că un asemenea sistem nici nu există). Important de reţinut este că nu ne ocupăm aici decât de patrimoniul culturii şi civilizaţiei noastre *occidentale* şi că nu studiem alte sisteme culturale (cum ar fi cel confucianist, cel islamic, cel budist, cel hinduist şi multe altele, cu toate că, suntem convinşi, am găsi o sumedenie de idei stimulatoare dacă am face-o). De asemenea, nu vom aborda, spre exemplu, literatura

sumeriană în totalitatea ei. Vom vorbi despre gândirea iudaică şi cea creştină în ceea ce priveşte economia, dar nu vom studia întregul teologiilor antice şi medievale. Scopul nostru va fi acela de a individualiza influenţele hotărâtoare şi concepţiile revoluţionare din care s-a născut un *modus vivendi* economic contemporan. Justificarea unei asemenea abordări, atât de ample şi oarecum dezlânate, este ideea pe care Paul Feyerabend a explicat-o cu mult timp în urmă: „merge orice”.[20] Niciodată nu putem prevedea din ce izvor îşi va extrage ştiinţa inspiraţia pentru dezvoltarea sa pe mai departe.

Scuza următoare se datorează posibilei simplificări sau distorsionări a acelor domenii pe care autorul le socoteşte importante, în pofida faptului că ele îşi află în totalitate locul în interiorul altei sfere ideatice. În ziua de azi, ştiinţei îi place să se ascundă după un zid de fildeş, clădit aici din matematici, dincolo din latină sau greacă, din istorie, din axiome şi din alte ritualuri sacre, astfel încât savanţii să se poată bucura de un refugiu deloc meritat, în faţa criticilor la care ar putea fi supuşi din alte domenii sau din partea publicului larg. Ştiinţa însă trebuie să fie deschisă; altfel, aşa cum bine remarca Feyerabend, ea devine o religie elitistă rezervată iniţiaţilor, împrăştiindu-şi razele totalitariste înapoi spre public. Ca să-l citez pe economistul american de origine cehă Jaroslav Vanek: „din nefericire sau din fericire, curiozitatea cuiva nu se limitează la domeniul său profesional”.[21] Dacă această carte va inspira idei inedite din fuziunea economiei cu aceste domenii diferite, atunci ea şi-a îndeplinit raţiunea de a fi.

Această carte nu este despre istoria de-a fir a păr a gândirii economice. Dimpotrivă, autorul ei îşi propune să

---

20 Feyerabend, *Against Method*, 33: „Nu există idee, oricât de străveche şi de absurdă, care să nu fie în stare să ne îmbunătăţească bagajul de cunoaştere”.

21 Vanek, *The Participatory Economy*, 7.

completeze anumite capitole despre istoria gândirii economice cu o perspectivă mai largă şi cu o analiză a influenţelor pe care economiştii şi publicul larg se întâmplă adesea să le scape din vedere.

Poate s-ar cuveni să remarcăm că acest text conţine un număr destul de mare de citate. Am considerat că astfel ne apropiem cel mai mult de o aproximare a ideilor valoroase venite din vremuri străvechi, în chiar cuvintele autorilor lor originali. Dacă n-am fi făcut altceva decât să parafrazăm vorbele din vechime, autenticitatea lor şi spiritul timpului, pur şi simplu s-ar fi evaporat – şi ar fi fost mare, mare păcat! Notele de subsol oferă posibilitatea studierii mai îndeaproape a problemelor date.

Cuprinsul: şapte epoci – şapte teme

Cartea este împărţită în două părţi. Prima urmăreşte o linie prin istorie, care, în cadrul a şapte opriri, se concentrează în mod punctual asupra a şapte teme concrete, ce urmează a fi rezumate în partea a doua. Prin urmare, cea de-a doua parte este una tematică, în care se culeg roadele investigaţiei istorice şi se caută integrarea acestora. Din acest punct de vedere, cartea este oarecum structurată ca o matrice: o puteţi urmări în derulare istorică, în înşiruire tematică sau pe ambele planuri. Cele şapte teme sunt următoarele:

Nevoia de lăcomie – istoria consumului şi a muncii

Aici vom începe cu cele mai vechi mituri din Antichitate, în care munca este socotită chemarea originară a omului, munca de plăcere, iar ulterior (prin insaţiabilitate), un blestem. Dumnezeu sau zeii fie ocărăsc munca (Facerea, miturile Greciei Antice), fie condamnă munca prea multă (Ghilgameş). Vom analiza geneza dorinţei şi a sentimentului de poftă sau cerere imperioasă.

Apoi vom examina ascetismul, în diversele sale concepţii. Mai târziu, predomină dispreţul augustin faţă de această lume; Toma din Aquino întoarce pendulul şi lumea materială începe să se bucure de atenţie şi grijă. Până în acel moment, grija pentru suflet era pe primul loc, iar dorinţele şi trebuinţele trupului şi ale lumii se vedeau marginalizate. Ulterior, pendulul va oscila din nou în partea opusă, spre consumul individualist-utilitarist. Cu toate acestea, încă de la originile sale, omul a fost însemnat ca fiinţă în mod firesc nenaturală, care din raţiuni nepereche se înconjoară cu posesiuni exterioare. Nesaţul, atât cel material, cât şi cel spiritual, este o metacaracteristică fundamental umană, care apare de timpuriu, odată cu cele mai vechi mituri şi legende.

Progresul (caracterul natural şi civilizaţia)

Azi ne îmbătăm cu ideea de progres, dar la început de tot, această noţiune era inexistentă.[22] Timpul era constituit din cicluri, omenirea nefiind socotită aptă de mişcare istorică. Apoi însă evreii, cu timpul liniar, iar mai târziu creştinii, ne-au dat idealul pe care l-am adoptat azi cu toţii (sau l-au amplificat pe cel iudaic). Apoi, economiştii clasici au laicizat progresul. Cum am ajuns la progresia de azi a progresului şi la creştere de dragul creşterii?

Economia binelui şi a răului

Vom analiza o problemă esenţială: aduce binele vreun câştig (economic)? Vom începe mai întâi cu *Epopeea lui Ghilgameş*, unde, din câte se pare, moralitatea binelui şi a

22 Sociologii mai au încă idealul unei societăţi clasice (rustice). Psihologii au idealul armoniei dintre latura civilizată a personalităţii noastre şi cea animalică. Şi ei îşi au idealul în trecut, arătându-se adesea sceptici în faţa progresului-dezvoltare. Între toate aceste domenii ale ştiinţelor sociale, economiştii sunt probabil singurii care îşi au idealul *în viitor*.

răului nu aveau legătură între ele; pe de altă parte, mai târziu, în gândirea iudaică, etica a domnit ca factor explicativ în istorie. Vechii stoici nu permiteau calcularea folosului adus de bine, iar hedoniştii, pe de altă parte, considerau că tot ceea ce aducea un folos prin rezultatele sale era un lucru bun prin definiţie. Gândirea creştină a rupt legătura de cauzalitate dintre bine şi rău, prin mila Domnului, mutând răsplata pentru bine sau rău în viaţa de apoi. Această temă culminează cu Mandeville şi Adam Smith, în de-acum faimoasa controversă asupra viciilor personale care aduc un folos public. Mai târziu, John Stuart Mill şi Jeremy Bentham şi-au construit utilitarismul pe baza unui principiu hedonist similar. Întreaga istorie a eticii a fost stăpânită de o străduanie de a crea o formulă pentru regulile de comportament etic. În ultimul capitol al cărţii, vom arăta de ce noţiunea utilităţii maxime este o tautologie şi vom discuta despre conceptul binelui maxim.

Homo economicus şi istoria mâinii invizibile a pieţei

Cât de veche este ideea mâinii invizibile a pieţei? Cu cât timp înaintea lui Adam Smith exista acest concept în lumea noastră? Voi încerca să arăt că mai peste tot avem prefigurarea mâinii invizibile a pieţei. Ideea că putem reuşi să ne punem la treabă egoismul înnăscut şi că acest rău are şi el partea lui bună este o străveche concepţie filosofică şi mitică. Vom cerceta de asemenea şi dezvoltarea etosului lui *homo economicus* – naşterea „omului economic”.

Istoria spiritelor animale – visele nu dorm niciodată

Aici vom cerceta cealaltă latură a fiinţei umane: cea imprevizibilă, adesea *araţională* şi arhetipală. Spiritele noastre animale (un fel de contrapartidă a raţionalităţii)

sunt influenţate de arhetipul eroului şi de concepţia noastră despre ce este binele.

Metamatematica

De unde le-a venit economiştilor ideea că numerele sunt însăşi temelia lumii? Aici vrem să arătăm cum şi de ce ştiinţa economiei a devenit un domeniu mecanicist-alocativ. De ce credem noi că matematica este cel mai bun mod de a descrie lumea (inclusiv lumea interacţiunilor sociale)? Este matematica sâmburele vital al economiei sau e doar cireaşa de pe tort, vârful de aisberg în cercetarea domeniului nostru?

Stăpânii adevărului

Ce cred economiştii? Care este religia economiştilor? Şi care este caracterul adevărului? încă de pe vremea lui Platon ne căznim să dezbărăm ştiinţa de mituri. Economia este un domeniu normativ sau o ştiinţă pozitivă? La origine, adevărul era un teritoriu al poeziei şi al poveştilor, dar astăzi noi îl percepem ca pe ceva mult mai ştiinţific, mai matematic. Unde ne ducem ca să găsim (de vânzare) adevărul? Şi cine „deţine adevărul" în epoca noastră?

Chestiuni practice şi definiţii

În această carte, atunci când vorbim despre *economie* sau *ştiinţa economiei*, ne referim la percepţia consacrată şi larg acceptată în privinţa acestei noţiuni, reprezentată probabil cel mai bine de Paul Samuelson. Prin *homo economicus* înţelegem conceptul primordial al antropologiei economice. Acesta provine din conceptul individului raţional care, mânat de motivaţii îngust-egoiste, îşi propune obţinerea unui maximum de foloase pentru el însuşi. Vom evita întrebarea dacă economia este sau nu o

ştiinţă propriu-zisă. Aşadar, cu toate că, ocazional, o vom numi ştiinţă socială, de cele mai multe ori nu ne vom referi, de fapt, decât la *domeniul* economiei. În accepţiunea noastră, sfera de cunoaştere a „economiei” nu cuprinde doar producţia, distribuţia şi consumul de bunuri şi servicii. Noi considerăm că economia este studiul relaţiilor umane care se pot exprima uneori în cifre, un studiu care se ocupă de lucruri care pot face obiectul unui schimb comercial, dar se ocupă şi de ceea ce nu poate fi comercializat (prietenie, libertate, eficienţă, creştere).

Viaţa mi-a fost binecuvântată cu trei feluri de experienţe. Am lucrat ani mulţi în mediul universitar, studiind, cercetând şi predând economia teoretică (care tratează dileme metaeconomice). De asemenea, am îndeplinit mulţi ani funcţia de consilier pe probleme de politică economică – în calitate de sfătuitor al fostului nostru preşedinte Václav Havel, al ministrului nostru de Finanţe şi, în final, al premierului nostru (în ce priveşte aplicarea practică a politicii economice). Îmi revine totodată datoria şi (adesea) plăcerea de a contribui periodic cu editoriale la cel mai cunoscut cotidian economic din ţara noastră, abordând pentru publicul larg atât aspectele practice ale economiei, cât şi pe cele filosofice (simplificând lucrurile, în încercarea de a crea o fuziune între domenii diferite de cunoaştere). Această experienţă m-a învăţat care sunt limitele şi avantajele fiecărei laturi a ştiinţei economice. Această triplă schizofrenie („Care este semnificaţia economiei?”, „Cum putem s-o folosim în mod practic?” şi „Cum poate ea fi pusă în legătură cu alte domenii, într-o manieră inteligibilă?”) mă bântuie dintotdeauna. Nu ştiu dacă e bine sau rău, dar această carte, pe care v-o ofer aici, reprezintă rezultatul.

Partea I
Economia în Antichitate şi nu numai

1. Epopeea lui Ghilgameş

DESPRE EFICACITATE, NEMURIRE ŞI ECONOMIA PRIETENIEI

Ghilgameş, pe unde tot rătăceşti? Viaţa fără de moarte pe care o cauţi n-o vei găsi nicicând. (…)

Te veseleşte mereu, noapte şi zi, ferice fii, cântă şi dănţuieşte, noapte şi zi!

Epopeea lui Ghilgameş

Epopeea lui Ghilgameş datează de peste patru mii de ani[23] şi este cea mai veche operă literară cunoscută de omenire. Primele însemnări scrise provin din Mesopotamia, la fel ca şi cele mai vechi relicve umane. Acest lucru este valabil nu doar pentru civilizaţia noastră, ci şi pentru specia umană în general.[24] Epopeea a fost sursă de inspiraţie pentru multe alte poveşti care i-au

---

23 Cea mai veche versiune sumeriană a epopeii datează din perioada celei de-a treia dinastii Uru, dintre 2150 şi 200 î.e.n. Versiunea akkadiană mai nouă datează de la începutul celui de-al doilea mileniu înaintea erei noastre. Versiunea akkadiană standard, pe care se bazează această traducere, datează din perioada 1300-1000 î.e.n. şi a fost găsită într-o bibliotecă din Ninive. Pentru restul capitolelor sale, *Epopeea lui Ghilgameş* este considerată ca fiind alcătuită din cele unsprezece tăbliţe „standard” ale versiunii akkadiene, care nu conţine coborârea lui Ghilgameş în lumea de dincolo, combinată ulterior cu o a douăsprezecea tăbliţă din lut, dar, în acelaşi timp, conţine întâlnirea cu Utapaniştim, pe cea de-a unsprezecea tăbliţă, şi dialogul cu Iştar, pe a şasea tăbliţă. Dacă nu se indică altfel, traducerea folosită aici este cea din 1999, aparţinându-i lui Andrew R. George. Povestea se desfăşoară pe teritoriul de azi al Irakului.

24 Cele mai vechi scrieri ne vin de la sumerieni; scrierile din alte culturi (cum ar fi cea indiană şi cea chineză) sunt de dată mai recentă. Vedele indiene datează din jurul anului 1500î.e.n., la fel ca şi Cartea Morţilor din Egipt. Părţile mai timpurii din Vechiul Testament au fost scrise între secolul al IX-lea şi al Vl-lea înaintea erei noastre. Iliada şi Odiseea vin din secolul al VIII-lea, iar operele lui Platon şi Aristotel, din secolul al IV-lea. Clasicii chinezi (cum ar fi Confucius) datează din secolul al III-lea î.e.n.

urmat şi domină până în ziua de azi mitologia, indiferent dacă se referă la motivul potopului sau la dorinţa de nemurire. Dar chiar şi în această operă, cea mai veche cunoscută omului, întrebări pe care azi le considerăm a fi de natură economică joacă un rol important – şi, dacă vrem să pornim pe un drum al interogaţiei economice, mai departe de atât în adâncul istoriei nu mai avem unde să mergem. Aici este sursa albiei.

Numai o mică parte a relicvelor materiale au supravieţuit din perioada anterioară epopeii şi au rămas numai frânturi de însemnări scrise, care se referă în principal la chestiuni economice, de diplomaţie, război, magie şi religie.[25] Aşa cum observă istoricul economic Niall Ferguson (oarecum sarcastic), acestea sunt „aduceri aminte ale faptului că, atunci când fiinţele umane au început pentru prima oară să producă mărturii scrise ale activităţilor lor, n-a fost ca să scrie istorie, poezie sau filosofie, ci ca să facă afaceri”.[26] Dar *Epopeea lui Ghilgameş* vine să dovedească exact contrariul – în ciuda faptului că primele *fragmente* de lut scris (precum notiţe şi socoteli) ale strămoşilor noştri se prea poate să fi fost despre *comerţ şi război*, prima poveste scrisă este în principal despre o mare prietenie şi aventură. Surprinzător, nu se pomeneşte nimic nici despre bani, nici despre război; de exemplu, nici măcar o dată pe tot cuprinsul epopeii nimeni nu vinde sau cumpără ceva.[27] Niciun popor nu-l cucereşte pe un altul şi nu întâlnim nici măcar vreo ameninţare cu violenţa. Este o poveste despre natură şi civilizaţie, despre eroism, sfidare şi despre

25 Kratochvíl, *Mýtus, filozofie a věda* [Mit, filosofie şi ştiinţă], 11.

26 Ferguson, *The Ascent of Money*, 27.

27 Exact la fel cum în epopeea (mitul, povestea, basmul) din epoca noastră modernă — în *Stăpânul inelelor*, trilogia lui J.R.R. Tolkien — banii nu joacă niciun rol. „Tranzacţia” are loc sub forma unui dar, a unei bătălii, a unei înşelătorii, a unui truc de iluzionism sau a unui furt. Vezi Bassham şi Bronson, *The Lord of the Rings and Philosophy*, 65-104.

bătălia cu zeii şi cu răul; o epopee despre înţelepciune, nemurire, dar şi despre inutilitate.

În ciuda faptului că este un text de-o asemenea importanţă, el pare să fi scăpat cu totul atenţiei economiştilor. Nu există scrieri economice pe tema *Epopeii lui Ghilgameş*. În acelaşi timp, aici este locul unde întâlnim şi prima contemplare de natură economică a civilizaţiei noastre: începuturile unor concepte binecunoscute, cum ar fi piaţa şi mâna ei invizibilă, problema utilizării bogăţiilor naturale şi strădaniile de maximizare a eficacităţii. O dilemă apare în ce priveşte rolul sentimentelor, termenul de „progres" şi starea naturală sau subiectul diviziunii cuprinzătoare a muncii, în legătură cu construirea primelor oraşe. Aceasta este prima tentativă firavă de a înţelege epopeea dintr-un punct de vedere economic.[28]

Mai întâi, totuşi, haideţi să rezumăm pe scurt subiectul narativ al *Epopeii lui Ghilgameş* (pe care îl vom dezvolta imediat mai în amănunt). Ghilgameş, cârmuitorul oraşului Uruk, este un semizeu şi supraom: „două treimi din el zeu şi o treime om".[29] Epopeea începe cu descrierea zidului perfect, impunător şi fără moarte pe care Ghilgameş îl construieşte. Drept pedeapsă pentru felul necruţător în care el îşi tratează lucrătorii şi supuşii, zeii îl trimit pe sălbaticul Enkidu ca să-l oprească pe Ghilgameş. Dar cei doi devin prieteni, o pereche invincibilă, săvârşind împreună eroice fapte de vitejie. După un timp, Enkidu

28 Niciun demers de căutare nu este vreodată cu desăvârşire complet, dar, în pofida unei cercetări relativ exhaustive prin arhivele convenţionale EconLit (care este cea mai larg răspândită şi cu siguranţă cea mai respectată bază de date despre literatura economică a timpului nostru), autorul nu a reuşit să găsească nicio carte, şi nici măcar vreun capitol de carte sau articol academic, care să examineze *Epopeea lui Ghilgameş* dintr-un punct de vedere economic. Suntem conştienţi, aşadar, că această încercare de a analiza una dintre cele mai vechi scrieri, dintr-un unghi nemaiîncercat până acum, este dinainte sortită tuturor eşecurilor, simplificărilor, contrazicerilor şi inexactităţilor unei prime excavaţii.

29 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa I (48), 2.

moare, iar Ghilgameş porneşte la drum în căutarea nemuririi. El trece peste numeroase obstacole şi capcane, dar viaţa fără de moarte îi scapă mereu, chiar când e gata-gata să pună mâna pe ea. Sfârşitul poveştii revine acolo de unde a pornit – la cântecul de slavă în cinstea zidului Urukului.

Dragostea neproductivă

Efortul lui Ghilgameş de a construi un zid cum nu mai este altul reprezintă subiectul central al întregii poveşti. Ghilgameş încearcă să le sporească supuşilor săi performanţa şi eficacitatea cu orice preţ, mergând până la a-i împiedica să-şi vadă nevestele şi copiii. Iar atunci, norodul se plânge zeilor:

Pe bărbaţii tineri din Uruk îi chinuie fără-ncetare,
Ghilgameş nu lasă niciun fiu să meargă nestingherit la părintele său (…)
Ghilgameş nu lasă nicio fată să meargă nestingherită la mirele său.
Fie ea copilă de războinic, mireasa tânărului bărbat.[30]

Ceea ce are o legătură directă cu dezvoltarea oraşului ca loc care administrează ţinutul din jurul său. „Vecinii săteni vor fi de-acum ţinuţi la distanţă: nemaifiind socotiţi apropiaţi şi egali, vor fi reduşi la statutul de supuşi, ale căror existenţe sunt supravegheate şi dirijate de conducători militari şi civili, guvernatori, viziri, vistiernici, soldaţi, nemijlocit răspunzători în faţa regelui”.[31]

Un principiu atât de îndepărtat în timp şi totuşi atât de aproape! Chiar şi azi trăim în viziunea lui Ghilgameş, cum că relaţiile interumane – şi, ca atare, umanitatea

30 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa I (67-78).

31 Mumford, *The City in History*, 41.

însăşi – perturbă munca şi eficienţa; că oamenii ar avea un randament mai bun dacă nu şi-ar „pierde” vremea şi energia cu lucruri ne-productive. Chiar şi azi considerăm adesea că sfera umanului (relaţiile dintre oameni, dragostea, prietenia, frumuseţea, arta etc.) ar fi una *ne*productivă – poate doar cu excepţia reproducerii, singura care este la propriu (!) productivă, reproductivă.

Acest efort de maximizare a eficacităţii cu orice preţ, această întărire a economicului în dauna umanului îi reduce pe oameni la a fi simple unităţi de producţie, diminuându-le dimensiunea omenescului. Minunatul cuvânt „robot”, ceh la origine,[32] exprimă perfect această idee: la baza lui se află un vechi cuvânt slav, intrat şi în limba cehă, „robota”, care înseamnă „muncă”. Cineva redus la a nu fi nimic mai mult decât un muncitor este un robot. Cât de bine i-ar fi putut servi această epopee lui Karl Marx, care ar fi putut cu uşurinţă s-o folosească drept exemplu preistoric de exploatare a individului şi de alienare a acestuia faţă de familie şi de sine însuşi![33]

Guvernarea unui popor redus la oameni-roboţi a fost din vremuri străvechi visul tiranilor. Fiecare cârmuitor despotic vede în relaţiile de familie şi în cele de prietenie o concurenţă la adresa eficacităţii. Dorinţa de a reduce persoana la o simplă unitate de producţie şi de consum

---

32 Termenul „robot” a fost folosit prima oară în 1920 de autorul ceh Karel Čapek, în drama ştiinţifico-fantastică R.U.R. [Roboţii Universali Rossum], despre răscoala unor fiinţe artificiale, create pentru a munci în locul oamenilor. Iniţial, Capek voia să-i numească *laboři* (salahori), dar fratele lui, Josef, un artist remarcabil, a venit cu mult mai potrivitul „robot".

33 Marx exprimă încă şi mai emfatic această reducere a dimensiunii umane: „[muncitorul] devine o simplă anexă a maşinii...” *Rich, Business and Economics Ethics*, 51 (iniţial publicată în germană: *Rich, Wirtschaftsethik*). Observăm că, astăzi, în cadrul modelelor economice, percepem individul prin munca lui (L) sau ca unitate de capital uman (H). În organizaţiile economice, departamentele de resurse umane apar pe o bază comună, ca şi cum o persoană ar fi realmente o resursă, exact la fel ca o resursă naturală sau una financiară (capital).

este, de asemenea, evidentă în utopia socială – sau, mai bine zis, în distopii. Căci activitatea economică luată ca atare n-are nevoie de nimic mai mult decât de un om-robot, aşa cum s-a demonstrat foarte frumos – chiar dacă dureros – prin modelul lui *homo economicus*, care este o simplă unitate de producţie şi consum.[34] Iată câteva exemple ale acestui gen de utopie sau distopie: în viziunea lui asupra statului ideal, Platon nu le îngăduie familiilor paznicilor să-şi crească singure copiii, ci ele trebuie să-i încredinţeze unei instituţii specializate imediat după naştere.[35] Ceea ce seamănă cu distopiile din *Minunata lume nouă* a lui Aldous Huxley şi din *1984* al lui George Orwell. În ambele romane, relaţiile şi sentimentele

---

34 *Homo economicus* sau „omul economic" este concepţia conform căreia fiinţele umane se comportă raţional şi sunt actori ghidaţi de interesul propriu, care judecă lucrurile prin prisma atingerii propriilor ţeluri subiective. Termenul a fost la origine folosit de criticii economistului John Stuart Mill, pentru a acuza simplificarea comportamentului uman general. Căci el susţinea că economia politică „nu tratează întregul naturii umane, aşa cum este aceasta modificată de statul social, nici comportarea întreagă a omului în societate. Omul nu o interesează decât în calitate de fiinţă care doreşte să posede avuţie şi care este capabilă să judece eficacitatea comparativă a mijloacelor care i-ar permite atingerea acestui scop”. Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, 1874, eseul 5, paragrafele 38 şi 48 (Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, 1844,137). Modelul lui *homo economicus* este o simplificare foarte controversată a comportamentului uman şi a fost criticată de mulţi, inclusiv de economişti.

35 „[Pe măsură ce] copiii se nasc, vor fi luaţi în grijă de oficialii numiţi în acest scop... copiii din părinţi inferiori sau orice copil al celorlalţi care se naşte cu beteşuguri, ei îl vor ascunde într-un loc tainic şi neştiut, aşa cum se cuvine” (Platon, *Republica*, 460b). Copiii nu trebuie să afle cine le sunt părinţii adevăraţi şi trebuie să fie încrucişaţi în mod deliberat pentru produce o progenitură de cea mai bună calitate („bărbaţii cei mai buni trebuie să se culce cu cele mai bune femei”, vezi Platon, *Republica*, 459d), ca şi cum ar fi o haită de câini crescuţi pentru vânătoare (459a-d). Doar atunci când ajung să nu mai fie (re)productivi, când „femeile şi bărbaţii au trecut de vârsta la care pot avea copii, îi vom lăsa liberi să se culce cu oricine doresc” (416b).

oamenilor (sau orice exprimări ale personalităţii) sunt interzise şi aspru pedepsite. Dragostea este „nenecesară” şi neproductivă, la fel şi prietenia; amândouă pot fi distrugătoare pentru un sistem totalitar (după cum se poate vedea prea bine în romanul *1984*). Prietenia este nenecesară, pentru că indivizii şi societatea pot trăi şi fără ea.[36] Ca să-l citǎm pe C.S. Lewis: „Prietenia este nenecesară, la fel ca filosofia, la fel ca arta… Nu are nicio valoare ca mijloc de supravieţuire; mai degrabă, este unul din acele lucruri care dau valoare supravieţuirii”.[37]

În mare măsură, curentul consacrat al ştiinţei economice de azi se apropie oarecum de un asemenea concept. Modelele economiei neoclasice percep forţa de muncă drept un input într-o funcţie de producţie. Dar un asemenea sistem economic nu ştie cum să integreze omenescul (prea uman!) în cadrul său de referinţă – însă oamenii-roboţi s-ar potrivi foarte bine. Cum spune Joseph Stiglitz:

Unul din remarcabilele „trucuri” („intuiţii”, le numesc unii) ale economiei neoclasice este acela de a trata munca la fel ca pe oricare alt factor de producţie. Outputul este scris ca o funcţie de inputuri – oţel, maşini şi manoperă. Matematica tratează munca exact la fel ca pe orice altă marfă, ademenindu-te pe nesimţite să te gândeşti la ea ca la orice alt lucru folositor care se vinde la grămadă, cum ar fi oţelul sau plasticul. Dar munca nu seamănă cu nicio altă marfă. Mediul de lucru nu are importanţă pentru oţel; puţin ne pasă de starea de bine a

36 Vezi C.S. Lewis, *The Four Loves*, 60. Economista Deirdre McCloskey îl citează frecvent pe C.S. Lewis în cartea ei *The Bourgeois*.

37 Trebuie remarcat că, în cele mai moderne poveşti şi mituri, în filme cum ar fi *The Matrix*, *The Island*, *Equilibrium*, *Gattaca* şi aşa mai departe, oamenii sunt robotizaţi (adesea, mai mult sau mai puţin inconştient), înrobiţi unei anume funcţii de producţie, iar afectele sunt strict interzise, lucru probabil cel mai bine exprimat în filmul lui Kurt Wimmer, *Equilibrium*.

oţelului.[38]

Să tăiem cedrii

Există însă ceva care se vede ades confundat cu prietenia, ceva de care societatea şi economia au cea mai mare nevoie: până şi cele mai primitive culturi erau conştiente de valoarea cooperării în muncă – astăzi, noi o numim spirit colegial, camaraderie sau, dacă vreţi să folosim un termen compromis, tovărăşie. Aceste „relaţii mai mici" sunt utile şi necesare pentru societate şi pentru firme, deoarece munca se poate face mult mai repede şi mai eficace dacă oamenii se înţeleg bine între ei şi se pot influenţa reciproc. Munca în echipă promite o performanţă mai bună şi sunt angajate firme specializate care să se ocupe de întărirea spiritului de echipă – *team-building*.[39]

Dar prietenia adevărată, care devine una din temele centrale ale *Epopeii lui Ghilgameş*, are la bază un cu totul alt material decât munca în echipă. Prietenia, aşa cum o descrie cu acurateţe C. S. Lewis, este în totalitate neeconomică, nebiologică, nenecesară pentru civilizaţie şi este o relaţie netrebuincioasă (spre deosebire de relaţia erotică sau de dragostea maternă, care sunt necesare dintr-un punct de vedere pur reproductiv).[40] Dar tocmai într-o prietenie se întâmplă adesea – de cele mai multe ori, în mod întâmplător, ca produs secundar, o externalitate

---

38 Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*, 10.

39 Din punctul nostru de vedere aici, putem vedea relaţiile cordiale dintre colegi la locul de muncă drept „prietenii mai mici". Exact la fel cum societatea are nevoie de o „dragoste mai mică" sau măcar de un soi, cât de firav, de sentiment al simpatiei reciproce între oameni care nu se cunosc, o firmă funcţionează mai bine dacă nu există permanent bătălii interne şi colegii sunt „prieteni mai mici". Vom reveni la problema simpatiei, a apartenenţei şi, prin urmare, a unui soi de „dragoste mai mică", în capitolul despre Adam Smith.

40 Pe tema dragostei şi a economiei, vezi McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 91-147.

– să apară sau să fie create idei şi fapte care, împreună, pot să transforme cu totul faţa societăţii.[41] Prietenia poate să înfrunte un sistem bine înrădăcinat, în locuri unde individul n-ar avea curajul s-o facă de unul singur.

La început, lui Ghilgameş prietenia îi apare ca netrebuincioasă şi nefolositoare, până când o trăieşte el însuşi, cu Enkidu, şi descoperă că aceasta poate aduce cu ea lucruri neaşteptate. Avem aici un exemplu magnific de putere a prieteniei, una care ştie cum să transforme (sau să spargă) un sistem şi să schimbe o persoană. Enkidu, pe care zeii i l-au trimis lui Ghilgameş drept pedeapsă, devine până la urmă prietenul său credincios şi împreună se ridică împotriva zeilor. Ghilgameş nu ar fi găsit niciodată destul curaj să facă aşa ceva de unul singur – şi nici Enkidu. Prietenia lor îi ajută să ţină piept unor situaţii în care niciunul dintre ei n-ar fi izbândit pe cont propriu. Miturile dramatice conţin adeseori, ca element al tramei, o legătură foarte puternică de prietenie – ca să folosim o descriere a învăţaţilor teologi, prietenii „se tem şi se îmbărbătează unul pe celălalt înaintea bătăliei, caută alinare în visurile lor şi rămân încremeniţi în faţa caracterului ireversibil al morţii”.[42]

Mânat de legămintele prieteniei şi de năzuinţa comună, Ghilgameş dă uitării zidul de apărare pe care-l începuse (abandonând astfel ceea ce fusese odată cel mai scump ţel al său) şi se îndepărtează de cetate, lăsând în urmă siguranţa zidurilor oraşului, civilizaţia lui şi teritoriul cunoscut (pe care el însuşi l-a construit). Se duce în adâncul codrilor sălbatici, unde vrea să corecteze ordinea lumii – să-l ucidă pe Humbaba, întruchiparea răului.

> În Pădurea Cedrilor, unde sălăşluieşte Humbaba,
> Să-l înfricoşăm în vizuina lui! (…)
> Să-l nimicim, pentru ca puterea lui să nu mai fie! (…)

41 Vezi Lewis, *The Four Loves*, 64.

42 Balabán şi Tydlitátová, *Gilgameš*, 72.

Vreau să mă pornesc, am să tai toţi cedrii,
Şi-mi voi statornici o faimă veşnică![43]

Să ne oprim câteva clipe la tăiatul cedrilor. Lemnul era o marfă la mare preţ în Mesopotamia antică. Era foarte periculos sa te duci după acest lemn, şi numai cei deosebit de curajoşi o puteau face. Primejdia acestor expediţii este simbolizată în legendă de prezenţa lui Humbaba în pădure. „Humbaba era paznicul Pădurii Cedrilor, pus acolo de Enlil ca să-i împiedice pe nepoftiţii porniţi în căutarea preţiosului Lemn”.[44] În legendă, curajul lui Ghilgameş este scos în evidenţă prin intenţia lui de a doborî însăşi pădurea de cedri (şi, astfel, de a obţine cea mai mare bogăţie, care îi revine de drept eroului).

În plus, cedrul era socotit un copac sfânt, pădurile de cedri fiind sanctuarul zeului Şamaş. Graţie prieteniei lor, Ghilgameş şi Enkidu intenţionează apoi să se ridice împotriva zeilor înşişi, făcând dintr-un copac sfânt un material (de construcţie) oarecare, de care să se poată folosi aproape fără restricţii, transformându-l astfel într-o componentă a constructului oraş, într-o componentă a materialului din care se construieşte civilizaţia, şi „înrobind” astfel ceea ce la origine făcea parte din natura neîmblânzită. Acesta este un splendid proto-exemplu de deplasare a graniţei dintre sacru şi profan (laic) – şi, într-o anumită măsură, totodată o ilustrare timpurie a ideii că natura e menită să pună la dispoziţie oraşelor şi oamenilor materii prime şi resurse de producţie.[45] „Tăierea cedrilor

---

43 *Epopeea lui Gilgameş*, Tăbliţa II (Y100-102, Y98, Y186-187), 18-20

44 George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 144.

45 Pe vremea lui Ghilgameş, era necesar să te apropii de natură cu respectul cuvenit lucrurilor neomeneşti, lucruri pe care nu omul le-a creat şi pe care omul nu era capabil să le controleze. Exista chiar şi o interdicţie de a atinge unele părţi din natură (pe care Ghilgameş o încalcă, accidental), acestea având un caracter complet „sacru”. În prezent, inviolabilitatea de acest fel devine tot mai rară pe zi ce trece, dar, chiar şi aşa, putem încă găsi „locuri sfinte” moderne, unde mâinii

era considerată de obicei o «reuşită culturală», fiindcă Uruk nu dispunea de lemn pentru construcţii. Se consideră că Ghilgameş a făcut rost de preţiosul material pentru oraşul său în acest mod. Acest gest poate fi de asemenea o prevestire a propriilor «reuşite culturale», care transformă şi fiinţele vii, nu doar copacii, în materii prime, resurse consumate, bunuri (…) Transformarea unui copac cosmic într-un material de construcţie este un exemplu dat nouă

---

invizibile şi eficace a pieţei nu i se permite să pătrundă. Un asemenea exemplu ar fi paradoxul complexului Central Park din New York. Acest parc este înconjurat de eficacitate până la nori — un mare oraş în care fiecare metru pătrat este utilizat la maximum posibil, atât pe înălţime, cât şi în adâncime. Poate ar fi nimerit să ne amintim aici că turnurile sfinte ale Babilonului, ziguratele, se presupunea că „ajung până la ceruri”. Rolul lor, bineînţeles, era acela de domesticire a munţilor, care din vremuri străvechi erau locuiţi de zei (incontrolabili şi nenumăraţi). Lucrurile pe care le domesticim sau le producem noi înşine sunt lucruri asupra cărora avem putere de control; putem să le stăpânim şi putem „vedea" înăuntrul lor. Ziguratul era deci un rezultat probabil al efortului de a muta muntele naturii sălbatice în oraşul domesticit, de a-l construi cu mâini de om şi a-l urbaniza (aşa cum s-a făcut cu sălbaticul Enkidu) „… peştera i-a dat omului primitiv prima lui concepţie de spaţiu arhitectonic (…) în ciuda deosebirilor, piramida, ziguratul, grota mithraică, cripta creştină, cu toatele îşi au prototipul în peştera de munte” (Mumford, *The City in History*, 17). Dar să revenim la New York, metropola metropolelor: din punctul de vedere al preţurilor la terenuri, Central Park este unul dintre cele mai scumpe locuri din lume; este probabil cel mai scump colţ de natură de pe glob. Acest loc „sfânt” ocupă 3,5 kilometri pătraţi, care, în absenţa unor reglementări legale şi sub efectul forţelor veritabile ale pieţei, ar fi fost demult înghiţit de clădirile oraşului. Bineînţeles, propunerile de a se folosi măcar o parte din vasta proprietate pentru construcţii noi nu vor avea niciodată succes, nici cu mai-marii de la primărie, nici cu locuitorii din zonă, ceea ce înseamnă că oraşul şi eficacitatea lui până la cer sunt efectiv izgonite din Central Park. Şi o ultimă remarcă: într-un cadru temporal mai îndelungat, natura „protejată" din Central Park nu reprezintă o anomalie; de fapt, chiar dimpotrivă: anormal este oraşul din jur! Nu natura este cea care dă buzna nechemată peste oraş, chiar dacă ar putea părea aşa în timpurile noastre. Oraşul este un intrus în mijlocul naturii.

de Ghilgameş, pe care l-am urmat cu înfrigurare”.[46]

Aici suntem martorii unei schimbări istorice importante: oamenii se simt mai firesc într-un mediu nenatural – oraşul. La mesopotamieni, habitatul oamenilor era oraşul; pentru iudei (aşa cum vom vedea mai târziu), continua să fie natura, căci la origine au fost în mai mare măsură un trib nomad. Procesul a început cu babilonienii – natura rurală devine doar o simplă sursă de materii prime, de resurse (iar oamenii, sursă de resurse umane). Natura nu este grădina în care au fost create şi aşezate fiinţele omeneşti, de care ar trebui să le pese şi în care să-şi facă sălaşul, ci devine nimic mai mult decât un rezervor pentru (re) surse naturale.

Partea din epopee care pomeneşte de expediţia lui Ghilgameş şi a lui Enkidu în căutarea lui Humbaba mai ascunde un motiv pentru care Ghilgameş e ridicat în slăvi – conform legendelor, se crede că el ar fi dat peste mai multe oaze în deşert, care au uşurat mult călătoria negustorilor prin antica Mesopotamie. „Descoperirea mai multor izvoare sau oaze, care au deschis o cale de trecere prin deşert între cursul mijlociu al Eufratului şi Liban, trebuie să fi revoluţionat deplasarea pe distanţe lungi în nordul Mesopotamiei. Dacă tradiţia spune că Ghilgameş a fost primul care a făcut această călătorie, în cadrul expediţiei sale spre Pădurea Cedrilor, ar fi logic ca lui să i se atribuie meritul pentru descoperirea tehnicilor de supravieţuire care au făcut posibilă deplasarea prin deşert.”[47] Ghilgameş devine un erou nu numai datorită forţei sale, ci şi datorită unor descoperiri şi reuşite a căror importanţă era în mare parte economică – a obţinut nemijlocit material de construcţii, tăind pădurea de cedru, l-a oprit pe Enkidu să devasteze economia Urukului şi a descoperit noi rute de călătorie prin deşert în timpul expediţiilor sale.

---

46 Heffernanová, *Gilgameš* [Ghilgameş], 8.

47 George, *The Babylonian Gilgamesh*, 98.

Între animal şi robot: omul

Subjugarea naturii sălbatice a fost un act îndrăzneţ, pe care Ghilgameş a cutezat să-l facă datorită prieteniei sale cu Enkidu. În final însă, şi paradoxal, revolta celor doi împotriva zeilor slujeşte tocmai planului divin iniţial: din cauza prieteniei care-l leagă de sălbaticul Enkidu, Ghilgameş renunţă la construirea zidului. În acelaşi timp, din întâmplare şi prin propria-i experienţă, el îşi confirmă teoria: că relaţiile interumane reprezintă cu *adevărat* un obstacol în calea ridicării faimosului său zid. Apoi îl lasă neterminat şi, împreună cu prietenul său, porneşte *dincolo* de zid. El nu mai caută nemurirea prin construirea zidului, ci prin faptele de vitejie împreună cu prietenul său pe viaţă.

Relaţia de prietenie îi face pe amândoi să se schimbe. Ghilgameş se transformă dintr-un tiran rece şi urât de supuşi, care-i reduce pe oameni la simpli roboţi, într-o persoană cu simţăminte. El îşi lasă semeţia lucidă dincoace de zidurile Urukului şi se avântă în sălbăticie, spre aventuri în care să fie condus de propriile *spirite animale*.[48]

48 Termenul *spirite animale* a fost introdus în teoria economică de către J.M. Keynes. Prin acest termen, Keynes înţelege sufletele noastre sau „ceea ce ne animă”, adică impulsurile spontane care conferă sens şi elan faptelor noastre: „... activităţile noastre pozitive depind de optimismul nostru spontan, mai degrabă decât de vreo aşteptare matematică, fie ea morală, hedonistă sau economică. Cele mai multe, probabil, dintre deciziile noastre de a face ceva pozitiv, nu pot fi văzute decât ca rezultat al spiritelor animale — al unui impuls spontan spre acţiune, mai degrabă decât spre a nu acţiona, şi nu ca rezultat al vreunei medii ponderate a beneficiilor cantitative înmulţite cu probabilităţile cantitative. Întreprinderea nu pretinde decât faţă de sine că ar fi esenţialmente motivată de intenţiile declarate, oricât de oneste şi de sincere ar fi acestea. Ceva mai mult decât o expediţie la Polul Sud, nu-i aşa, având la bază un calcul exact al beneficiilor viitoare. Astfel, dacă spiritele animale pâlpâie firav şi optimismul spontan şovăie, lăsându-ne să ne bazăm doar pe o aşteptare matematică, elanul întreprinzător va păli şi va muri”, Keynes, *General Theory*, 161-162.

Deşi J.M. Keynes concepea acest termen ca pe un îndemn spontan spre acţiune, nu se gândea neapărat la latura noastră animalică; dar poate că, în acest context, am putea considera pentru câteva clipe părţile de animal din persoanele noastre (care-şi doresc să fie raţionale). Esenţa *animală* a prietenului său, Enkidu, se transferă asupra lui Ghilgameş (ei lasă în urmă oraşul, ca să plece în natură, ascultând chemarea aventurii incerte).

Dar transformarea lui Enkidu? Dacă Ghilgameş era un simbol al perfecţiunii cvasidivine şi tiranul neclintit al unui oraş-cetate, care ar fi preferat să aibă maşini în locul supuşilor, Enkidu a reprezentat iniţial ceva de la polul opus. El este personificarea animalităţii, a imprevizibilităţii, a neîmblânzitului şi a sălbăticiei. Natura lui animalică este evocată şi în plan fizic: „întreg trupul îi e acoperit cu smocuri de păr (…) părul din cap îi creşte gros şi des ca orzul". În [49]cazul lui Enkidu, prietenia cu Ghilgameş simbolizează punctul culminant al procesului de a deveni fiinţă umană. Amândoi eroii se schimbă – fiecare plecând de la polul opus – în oameni.

În acest context, ar fi poate utilă o dimensiune psihologică dată poveştii: „Enkidu (…) este alte*r ego-ul* lui Ghilgameş, partea întunecată, animalică, a sufletului său, complementul care vine să se adauge inimii lui neadormite. Atunci când Ghilgameş l-a găsit pe Enkidu, el s-a transformat, dintr-un tiran detestat, în proteguitorul oraşului său. (…) Amândoi titanii sunt umanizaţi de experienţa prieteniei lor şi atât semizeul, cât şi semianimalul devin fiinţe similare nouă". Par să [50]existe două înclinaţii în noi, una economică şi raţională, care caută să exercite controlul, să maximizeze, să fie eficientă şi aşa mai departe, şi una sălbatică, aidoma unui animal,

---

Pentru mai multe informaţii despre subiectul „spiritelor animale", vezi Akerlof şi Shiller, *Animal Spirits*.

49 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa I (105-107), 5.

50 Balabán şi Tydlitátová, *Gilgameš*, 72.

imprevizibilă şi brutală. A fi om pare să fie undeva la mijloc între acestea două sau ambele. Vom reveni la acest subiect în cea de-a doua parte a cărţii.

Bea berea, după datina locului

Dar cum se face că Enkidu a devenit o părticică din civilizaţie, un om? La începutul transformării lui Enkidu din animal în persoană civilizată, Ghilgameş îi întinde o capcană. Curtezana Şamhat este pusă „să-i facă bărbatului cele femeieşti”[51], iar când Enkidu se scoală, după şase zile şi şapte nopţi de sex, nimic nu mai este cum era înainte.

Când sătul pe deplin a fost de desfătările ei, el şi-a întors privirea spre turma lui.

Gazelele l-au zărit pe Enkidu şi-au luat-o la goană, animalele câmpiei s-au ferit într-o parte când l-au simţit.

Enkidu şi-a pângărit trupul preacurat,[52]

picioarele i-au rămas nemişcate, deşi turma lui o luase la goană.

Enkidu nu mai avea vlagă, nu mai putea fugi ca

---

51 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa I (185), 7.

52 Fireşte că nouă ni se pare paradoxal: cum poate fi sexul ceva care *îl civilizează şi îl umanizează* pe Enkidu? Doar considerăm adesea că instinctul sexual reprezintă ceva animalic. În epopee, sexul este văzut tocmai pe dos, în mare parte din cauza cultului fertilităţii, dar şi pentru că, existenţial vorbind, experienţa raporturilor sexuale era considerată la vremea aceea un lucru care îl înalţă şi îl emancipează pe om din starea de animal. Sexul era zeificat, într-o oarecare măsură, aşa cum o demonstrează şi rolul jucat de preotesele templelor care se dedicau sexului. Atitudinea faţă de sex este ceea ce îl deosebeşte cu adevărat pe om de majoritatea absolută a fiinţelor vii — doar o mână de specii din natură o fac pentru plăcere: „... sexul este flagrant separat de reproducere în cadrul câtorva specii, printre care cimpanzeii pigmei (bonobo) şi delfinii” (Diamond, *Why Is Sex Fun?*, 3). Faptul că erosul figurează în conştiinţa noastră, în mod paradoxal, drept ceva animalic, a fost remarcat şi de economista Deirdre McCloskey, care critică acest concept. Vezi McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 92.

înainte,[53]

dar acum avea judecată, mintea lui se deschisese larg.[54]

Enkidu îşi pierde în final natura animală, pentru că „turma lui de dobitoace îi întoarce spatele, deşi între ele a crescut”.[55] El este adus în oraş, i se dau veşminte, i se pun în faţă pâine şi bere:

Mănâncă pâinea, Enkidu, fără de care nu se poate trăi, şi bea berea, după datina locului.[56]

Prin aceasta, ceea ce s-a întâmplat a fost că el „s-a transformat în bărbat”.[57] Enkidu s-a alăturat unei societăţi (specializate), care i-a oferit ceva ce natura, în starea ei necultivată, n-ar fi fost niciodată capabilă să-i dea. El s-a îndepărtat de natură – s-a mutat în spatele zidurilor oraşului. Astfel, el a devenit o fiinţă umană, o persoană.

---

53 Există o relaţie strânsă între pierderea caracterului natural, pe de o parte, şi evoluţia caracterului uman şi a sufletului, în *Epopeea lui Ghilgameş*: în economie, acest aspect este semnalat prin termenul „schimb în compensaţie” sau principiul „îţi dau ca să-mi dai” — nimic nu se primeşte gratis şi totul are un preţ. în cazul lui Enkidu, aceasta înseamnă că nu putea să fie în acelaşi timp o fiinţă naturală şi una civilizată; ascensiunea noii sale personalităţi o suprimă pe cea veche, eminamente naturală.

54 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa I (195-202), 8.

55 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa I (145), 6. Natura devine nu doar neprietenoasă, pentru o persoană civilizată, ci chiar bântuită şi demonică. Animalele de soiul şoarecilor, al liliecilor sau al păianjenilor nu îi atacă pe oameni, dar, în pofida acestui fapt, le provoacă multora o frică iraţională. Natura nu ne ameninţă; natura ne bântuie. O pădure întuncoasă, o mlaştină, o vale înceţoşată — toate acestea înfricoşează o persoană civilizată. Spaimele acestea sunt întruchipate prin creaturile din basme, care simbolizează adeseori o natură bântuită (vrăjitoare, vampiri, vârcolaci etc.).

56 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa II (P96-97), 14.

57 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa I (P109), 14.

Dar schimbarea este una irevocabilă. Enkidu nu se mai poate întoarce la viaţa lui de dinainte, pentru că „fiarele câmpiei se feresc într-o parte când îl simt”.[58] Natura nu mai primeşte înapoi pe cine i-a părăsit sânul. „Natura, din care (o persoană) a venit cu mult timp în urmă, rămâne afară, dincolo de zidurile oraşului. Va fi străină şi mai degrabă neprietenoasă”.[59]

În acest moment de renaştere, din animal într-un stadiu uman, cea mai veche epopee păstrată din lume face implicit aluzie la ceva de o importanţă supremă. Aici vedem ceea ce culturile timpurii considerau a fi începutul civilizaţiei. Aici este înfăţişată deosebirea dintre oameni şi animale, sau, mai bine zis, sălbatici. Aici, epopeea descrie naşterea, trezirea unei fiinţe umane civilizate, conştiente. Asistăm la emanciparea omenirii din stadiul de animalitate, cam la fel cum o sculptură este adusă la lumină din blocul brut de piatră. Enkidu iese din stadiul în care fiinţa umană îşi satisface nevoile individuale prin folosirea primară şi nemijlocită a naturii, fără niciun efort de transformare a ei, şi intră în cel al oraşului, ca prototip al civilizaţiei şi al vieţii într-un mediu *artificial, din afara naturii*. „El va continua să trăiască într-un oraş, într-o lume creată de oameni; el va trăi acolo în bogăţie, în siguranţă şi confort, îndestulându-se cu pâine şi cu bere, hrană necunoscută lui până atunci, cu multă trudă pregătită de mâna omului”.[60]

Întreaga istorie a culturii este dominată de strădania de a deveni cât mai independenţi posibil de capriciile naturii.[61] Cu cât mai dezvoltată este o civilizaţie, cu atât

---

58 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa I (198), 8.

59 Sokol, *Město a jeho hradby* [Oraşul şi zidurile sale], 288.

60 Sokol, *Město a jeho hradby* [Oraşul şi zidurile sale], 289.

61 În ziua de azi, privim de obicei natura neatinsă de mâna omului ca pe un ideal de frumuseţe şi puritate, dar foarte puţini oameni din cultura occidentală ar reuşi să supravieţuiască multă vreme în locurile rămase intacte din natură. Nu este o lume a omului.

individul din cadrul ei este mai apărat de natură şi de influenţele naturale, şi cu atât ştie cum să-şi creeze în jurul lui un mediu constant sau controlabil după propriul plac. Meniul nostru nu mai depinde de recolte, de prezenţa vânatului sau de anotimpuri. Ne descurcăm să păstrăm o temperatură constantă în adăposturile noastre, indiferent dacă afară e ger tăios sau soare arzător.

În *Epopeea lui Ghilgameş* putem urmări şi primele tentative de statornicire a mediului de viaţă – exemplul cel mai sugestiv fiind construirea zidului din jurul Urukului, care îi va permite acestui oraş să devină un leagăn al civilizaţiei.[62] Această statornicire ţine şi de activitatea umană, de munca omului. Oamenii au rezultate mai bune când se ocupă de lucrul în care s-au specializat, iar dacă se pot baza pe munca altora pentru restul propriilor trebuinţe, societatea se îmbogăţeşte. Multă vreme a trecut de când fiecare individ era obligat să-şi confecţioneze singur hainele şi încălţămintea; să vâneze, să planteze sau să-şi pregătească singur mâncarea; să găsească o sursă pentru apa de băut şi să-şi construiască un adăpost.[63] Aceste roluri au fost preluate de instituţia specializării pieţei (care se înţelege că a început să funcţioneze cu mult timp înainte să fi fost descrisă de Adam Smith ca una dintre sursele principale de avuţie a

---

62 „În prolog, poetul proclamă zidul ca ieşit din mâinile lui Ghilgameş, deşi relatează, în acelaşi timp, că temelia lui a fost pusă de Cei Şapte Înţelepţi, fiinţele primordiale care i-au adus omului meşteşugurile civilizaţiei. Această optică reflectă o veche tradiţie, conform căreia cetatea Uruk era considerată (pe bună dreptate) leagănul civilizaţiei timpurii”, George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 91.

63 În acelaşi timp, e bine să nu uităm prin ce schimbări extraordinare a trecut omenirea de-a lungul ultimelor câtorva generaţii. Străbunicii sau stră-străbunicii noştri stăpâneau în mod curent aceste abilităţi „naturale” şi, teoretic, se descurcau să şi le asigure singuri. Dar în ziua de azi, majoritatea oamenilor nici măcar nu s-ar imagina capabili sau doritori să omoare o găină, un porc sau o vacă, în ciuda faptului că li se pare normal să mănânce carne în fiecare zi.

naţiunilor[64]). Fiecare se specializează, deci, în ceea ce ştie că are cea mai mare valoare pentru societate, iar marea majoritate a trebuinţelor care mai rămân este lăsată în grija altora.

Epopeea lui Ghilgameş ilustrează unul dintre cele mai impresionante salturi din evoluţia diviziunii muncii. Cetatea Uruk este ea însăşi una din cele mai vechi aşezări ale lumii, iar în legendă ea reflectă un pas istoric înainte pe calea specializării: în direcţia unui nou aranjament social urban. Datorită zidului împrejmuitor, oamenii din oraş se pot dedica lucrurilor pe care le fac, în loc să-şi consume timpul cu măsuri de siguranţă, deci pot continua să se specializeze şi mai mult. Permanenţa pe care o aduce cu sine un oraş apărat de un zid este de asemenea sesizabilă. Viaţa în oraş capătă o nouă dimensiune şi, dintr-odată, pare mai firesc să te preocupe probleme perene, care durează mai mult în timp decât ţine o viaţă de om. „Zidul oraşului simbolizează şi totodată fondează permanenţa oraşului, ca instituţie care va dura pe vecie şi care le oferă locuitorilor săi certitudinea unei siguranţe nelimitate, permiţându-le să înceapă să investească într-o perspectivă care depăşeşte cu mult graniţele vieţii individuale. Prosperitatea şi bogăţiile Urukului sunt susţinute de certitudinea zidurilor sale. Provincialii pot să se minuneze sincer, dacă nu chiar să le invidieze.”[65]

Dintr-un punct de vedere economic, crearea unui oraş fortificat aduce schimbări importante; în afară de o

---

64 Concepţia de „a face un singur lucru” a dus la extrema producţiei în fabrică, unde individul desfăşoară o muncă aproape robotizată. Tocmai într-o asemenea fabrică (atelierul unui fabricant de ace cu gămălie) a ajuns chiar şi Adam Smith, care este considerat decanul ideii de specializare economică, să-şi dea seama de minunea diviziunii muncii. Dacă fiecare familie ar trebui să-şi producă propriile ace cu gămălie, în casă, multe familii n-ar fi în stare să facă acest lucru, însă mulţumită producţiei într-o fabrică specializată, au posibilitatea să le cumpere, la un preţ complet neglijabil.

65 Sokol, *Město a jeho hradby* [Oraşul şi zidurile sale], 289.

specializare mai profundă pentru locuitorii săi, există şi „posibilitatea de desfăşurare a meşteşugurilor şi a comerţului, unde te poţi îmbogăţi dintr-o mişcare – şi, bineînţeles, la fel de bine poţi sărăci; posibilitatea de a-şi câştiga existenţa pentru cei care n-aveau niciun petic de pământ, pentru mezinii fără drept de moştenire, pentru proscrişi, speculanţi şi aventurieri veniţi de oriunde – din toate colţurile lumii”.[66]

Dar totul are un preţ şi nicio masă nu e gratis – nici măcar calea prosperităţii pe care specializarea ne-a deschis-o în faţă.

Preţul pe care noi îl plătim pentru independenţa faţă de capriciile naturii este dependenţa faţă de societatea şi de civilizaţia în care trăim. Cu cât e mai sofisticată o societate dată, *ca întreg*, cu atât mai puţin capabili sunt membrii ei să supravieţuiască pe cont propriu, *ca indivizi*, fără ajutorul societăţii.[67] într-o asemenea măsură, încât devine existenţială.

Enkidu s-a descurcat să supravieţuiască în natură independent şi fără niciun fel de ajutor, complet liber. Pentru că Enkidu:

> nu ştie ce sunt oamenii, nici măcar ce-i o ţară (…)
> laolaltă cu gazelele paşte iarbă, se-mbulzeşte cu cârdul de dobitoace la adăpătoare, bucuros se scaldă între ele în apă.[68]

Enkidu e ca un animal; nu are niciun popor al lui şi nu face parte din nicio ţară. Prin propriile-i fapte el

66 *Ibid.*, 290.

67 Importanţa societală a altui obiect de interes pentru economişti, adică a pieţei, devine astfel şi mai mare. Piaţa ajunge să fie un *mijloc de comunicare* pentru indivizi, care sunt dependenţi de un foarte mare număr de alţi membri ai societăţii; din cauză că sunt atât de numeroşi, mulţi dintre ei n-ar putea să comunice separat şi, mai ales, n-ar putea să desfăşoare schimburi comerciale.

68 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa I (108 ... 110-112), 5.

demonstrează că se îngrijeşte singur de tot ce are nevoie; nu are nicio civilizaţie, este *non*-civilizat. Din nou vedem aici principiul compensaţiei: Enkidu este autonom (aşa cum sunt multe animale), iar în schimb (sau poate tocmai de aceea), nevoile lui sunt minimale. Trebuinţele unui animal sunt neglijabile în comparaţie cu ale omului. Pe de altă parte, oamenii nu sunt în stare să-şi satisfacă trebuinţele nici măcar cu bogăţiile şi tehnologia secolului XXI. S-ar putea spune aşadar că Enkidu este fericit în starea lui naturală, pentru că toate nevoile sale se văd săturate. La oameni, în schimb, s-ar părea că, pe cât cineva are mai mult, pe cât este mai evoluat şi mai bogat, pe atât creşte numărul trebuinţelor sale (inclusiv cele nesăturate). Dacă un consumator cumpără ceva, teoretic ar trebui să fi scăpat de una din nevoile sale – iar totalul agregat al lucrurilor de care consumatorul în cauză are nevoie ar trebui să scadă cu unul. În realitate însă, la nivel agregat, „ceea ce vreau să am” se extinde în paralel cu creşterea lui „ceea ce am”. Se potriveşte aici să-l citäm pe economistul George Stigler, care sesizase această insaţietate a fiinţei umane. „Principalul lucru pe care îl vrea individul raţional nu constă în satisfacţii pentru dorinţele pe care le-a avut, ci în dorinţe mai multe şi mai bune”.[69]

În *Epopeea lui Ghilgameş*, o schimbare în mediul exterior (trecerea de la natură la oraş) este strâns legată de o schimbare în planul interior: transformarea unui sălbatic în persoană civilizată. Zidul care împrejmuieşte oraşul Uruk este, printre altele, simbolul unei distanţări interioare de natură, un simbol de revoltă împotriva respectării unor legi care nu intră sub puterea de control a omului şi pe care acesta poate doar, în cel mai bun caz, să le descopere şi să le exploateze în propriul folos.

„Scopul practic al zidului în lumea din exterior avea şi unul paralel, înăuntrul individului: conştiinţa propriului

69 Stigler, „Frank Hyneman Knight”, 58.

eu are şi un fel de funcţie a peretelui despărţitor, care să-l separe de alte structuri psihice. Caracterul defensiv este o trăsătură caracteristică importantă a eului. Iar Ghilgameş deschide calea şi pentru izolarea omului de mediul natural, atât în planul exterior, cât şi în cel interior.”[70] Pe de altă parte, această izolare face posibile nişte forme complet noi, şi neimaginate până atunci, de evoluţie a omului în raport cu întreaga societate a oraşului. „Lărgirea sferei de întrebuinţare a energiei umane, dezvoltarea eului (…) şi diferenţierea în multe puncte ale structurii oraşului au fost aspecte ale unei singure transformări: apariţia civilizaţiei.”[71]

Natura firească

Atunci când vorbim despre oraş şi natură, gândurile noastre se mai pot îndrepta într-o direcţie, care se va dovedi a fi foarte utilă, mai ales în comparaţie cu concepţia iudee şi cu cea creştină de mai târziu. Noi considerăm simbolismul naturii ca pe o stare naturală, în care ne-am născut, iar oraşul ca pe un simbol complet opus: evoluţie, civilizaţie, modificarea naturii, progres.

Un gând nerostit răsună prin întreaga epopee: civilizaţia şi progresul se derulează în oraş, care este adevăratul habitat „natural” al oamenilor. Din această perspectivă, s-ar părea că nu este natural pentru noi să ne aflăm în starea naturală a fiinţei. Până la urmă, oraşul este nu doar sălaşul oamenilor, ci şi cel al zeilor:

Spusu-i-a Uta-napiştim lui Ghilgameş:

(…) Oraşul Şuruppak, pe care tu îl ştii, ridicat pe malul râului Eufrat, oraşul era vechi – zeii locuiau acolo pe vremuri, când zeii cei mari au hotărât să abată pe

70 Heffernanová, *Gilgameš* [Ghilgameş], 4.

71 Mumford, *The City in History*, 44.

pământ Potopul.[72]

Animalele sunt cele care trăiesc în natură, şi sălbaticul Enkidu se dezlănţuie acolo. Natura este locul unde te duci să vânezi, să culegi roadele pământului sau să seceri recolta. Rostul ei este să ne satisfacă nevoile – atât şi nimic mai mult. Ne întoarcem în oraş ca să dormim şi să fim „oameni". Din contră, răul îşi are sălaşul în natură. Humbaba vieţuieşte în pădurea de cedri, ceea ce se întâmplă să fie şi motivul pentru care aceasta trebuie să fie rasă de pe faţa pământului. Sălbaticul Enkidu trăieşte în natură; deşi arată ca un om, în naturaleţea lui el este un animal – el nu trăieşte în oraş, este incontrolabil[73] şi aduce stricăciuni. Este necesar ca oraşul, ca simbol al omului, al civilizaţiei, al *non*-naturii, să fie separat de ceea ce îl înconjoară, printr-un zid gros. Enkidu devine om prin mutarea în oraş.

Starea naturală a lucrurilor, ca la naştere, este prin urmare imperfectă în cadrul epopeii – un simbol al răului. *Natura* noastră trebuie să fie transformată, civilizată, cultivată, combătută. Simbolic, deci, putem privi întreaga chestiune, din punctul de vedere al epopeii, în felul următor: natura noastră este insuficientă, crudă, rea, iar binele (umanul) nu apare decât după emanciparea din natură (din starea naturală), prin cultivare şi educaţie. Umanitatea este echivalentă cu intrarea în civilizaţie.

Un contrast şi mai edificator putem obţine prin comparaţie cu dualitatea oraş-natură dintr-o accepţie iudaică ulterioară. În *Vechiul Testament*, această relaţie este percepută într-un mod complet diferit. Omul (umanul) a fost creat în natură, într-o grădină. Rolul său era să aibă grijă de Grădina Edenului şi să trăiască în armonie cu

72 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa XI (9-13), 88.

73 Singurul mod în care Ghilgameş putea izbândi era prin şiretlicul cu femeia uşoară. Ghilgameş n-a reuşit nicidecum să-l subjuge pe Enkidu doar prin forţă.

natura şi cu animalele. La puţin timp după facerea sa, omul umblă gol şi nu se ruşinează, în fapt asemenea animalelor. Caracteristic este faptul că omul îşi pune un veşmânt (nu-i este de ajuns starea naturală a creaţiei) şi se acoperă[74] (la propriu şi la figurat) – de ruşine, după cădere.[75] Înveşmântarea, care îşi are originea în ruşinarea de starea sa naturală, de starea la naştere, de goliciunea sa, îl deosebeşte pe om de animale şi de starea firească în care s-a născut. Mai târziu, când profeţii Vechiului Testament vorbesc despre reîntoarcerea în paradis, o descriu cu această ocazie ca pe o viaţă în armonie cu natura:

Atunci lupul va locui laolaltă cu mielul şi leopardul se va culca lângă căprioară;

şi viţelul şi puiul de leu vor mânca împreună şi un copil îi va paşte.

Juninca se va duce la păscut împreună cu ursoaica şi puii lor vor sălăşlui la un loc, iar leul ca şi boul va mânca paie;

pruncul de ţâţă se va juca lângă culcuşul viperei şi în vizuina şarpelui otrăvitor copilul abia înţărcat îşi va întinde

---

74 Filosoful şi biologul ceh Zdeňek Neubauer a observat că acelaşi lucru se poate spune şi despre ştiinţă: „S-ar părea că naturaleţea ştiinţei, la fel ca orice alt fel de naturaleţe, preferă să fie ascunsă ermetic. (întâmplător, «ermetic» indică şi caracterul secret, ascuns…)”. Vezi Neubauer, *O čem je věda?* [Despre ce este ştiinţa?], pagina 59, capitolul „Ştiinţa ca religie a 'storiei moderne". Neubauer mai spune: „Ştiinţa — având în vedere spiritualitatea ei — este normal să se ruşineze de acest «corp secret»”. Neubauer, *O čem je věda? (De possest: O duchovnim byti Božim)* [Despre ce este ştiinţa? De possest: despre fiinţa spirituală a lui Dumnezeu], 58.

75 „Răspuns-a acesta: «Am auzit glasul Tău în rai şi m-am temut, căci sunt gol, şi m-am ascuns». Şi i-a zis Dumnezeu: «Cine ţi-a spus că eşti gol? Nu cumva ai mâncat din pomul din care ţi-am poruncit să nu mănânci?»”, Facerea 3:10-11. Ceea ce se ascundea erau organele noastre genitale, punctul central al omului, aşa cum se poate vedea şi în faimosul desen al lui Leonardo da Vinci intitulat „Omul Vitruvian”.

mâna.[76]

Şi civilizaţia păcătoasă?

Pe de altă parte, rezistenţa faţă de civilizaţia oraşului, faţă de modul de trai sedentar, poate fi citită printre rândurile multor poveşti din *Vechiul Testament*. Lucrătorul de pământ Cain cel „rău” (agricultura necesitând un mod de viaţă sedentar, propriu aşezărilor umane stabile, cum este oraşul) este cel care îl ucide pe păstorul Abel (vânătorii şi păstorii erau în general nomazi şi nu fondau oraşe; dimpotrivă, stilul lor de viaţă impunea o permanentă deplasare între locurile bune de vânătoare sau bune de păscut pentru animale). O dimensiune similară găsim în fundalul poveştii despre Iacob cel liniştit, trăitor în corturi, care *îl duce de nas, îl păcăleşte*[77] pe

76 Isaia 11:6-8. Dacă nu se precizează altfel, aici vom folosi *Noua Versiune Internaţională a Sfintei Scripturi* (*New International Version of the Holy Bible*, Editura Zondervan, ediţia 2011, publicată la Grandville, Missouri). (Traducerea în româneşte a citatelor biblice este preluată, dacă nu se precizează altfel, după ediţia din 1994 a Bibliei Ortodoxe, tipărită la Bucureşti de Societatea Biblică Interconfesională din România, cu aprobarea Sfântului Sinod, şi care reproduce textul ediţiei din 1982. Ocazional, se va folosi şi Versiunea Anania a Bibliei Ortodoxe, denumită prin hotărârea sinodală nr. 255/2001 „ediţie jubiliară a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române” — n.t.)

77 Şiretenia şi înşelătoria joacă un rol important în mitologia străveche, în general — aşa-numitul Şarlatan este unul dintre arhetipurile fundamentale din galeria personajelor de legendă. Această optică a fost subliniată de antropologul american Paul Radin în cea mai citită carte a sa, *The Trickster*, în care descrie arhetipul esenţial al eroilor. Şiretlicul este un simbol al emanicipării originare a speciei umane şi al debutului unei lupte cu ceva mai puternic decât omul însuşi, de exemplu zeii sau natura. Şiretlicul este revolta originară împotriva domniei legii şi a datului, refuzul originar al pasivităţii şi începutul unei înfruntări cu un principiu mai puternic (sau abstract). Chiar şi Ghilgameş a trebuit să folosească şiretenia împotriva sălbaticului Enkidu. Patriarhul Avram minte, spune despre soţia lui că îi este soră şi, din dorinţa de a scăpa de necazuri, lasă lucrurile să meargă până într-acolo încât o vinde pentru haremul Faraonului. Mare parte din viaţă, Iacob este un

fratele lui, Esau,[78] răpindu-i în propria favoare binecuvântarea tatălui lor.

Oraşul era adesea (cel puţin în vechile scrieri iudaice) un simbol al păcatului, al degenerării şi al decadenţei – al neomeniei. Evreii au fost, la origine, un popor nomad, care evita oraşele. Nu e deloc un accident faptul că primul oraş important[79] menţionat în *Biblie* este semeţul Babilon,[80] pe care Dumnezeu îl împrăştie mai apoi pe toată faţa pământului. Când păşunea nu-i mai încape pe Avram şi Lot, acesta din urmă alege oraşul ca loc pentru

---

„şarlatan", ceea ce, într-o anumită măsură, se vede şi din numele lui: în ebraică, Iacob înseamnă „să ţii de călcâi", expresie echivalentă cu „a duce de nas". Se impune aici să subliniem că, în culturile timpurii, şiretenia nu avea conotaţia peiorativă din ziua de azi. Şiretlicul era pur şi simplu un mod de luptă, mai ales împotriva unor duşmani puternici. Până şi Odiseu este cunoscut după epitetul „cel vicelan". Până în ziua de azi, şarlatanii apar adesea ca eroi pozitivi în multe basme şi poveşti. Aceşti „pişicheri" reuşesc frecvent să ducă la bun sfârşit însărcinări de care prinţii şi cavalerii se arată incapabili, şi, tocmai din acest motiv, în multe cazuri ajung să câştige mâna fetei de împărat şi coroana împărătească.

78 În cartea Tajemství dvou partnerů [Secretul celor doi parteneri], de Heffermanová, autoarea vede în această poveste o înfruntare între subconştientul natural (hirsutul vânător Esau) şi conştiinţa aşezată (Iacov, un „trăitor în corturi" şi un maestru al limbajului şi al înşelătoriei pe care o permite acesta). Cu păroşenia lui, Esau evocă de asemenea, în mod evident, înfăţişarea de animal sălbatic a lui Enkidu. Conform acestui simbolism, amândoi pot fi categorisiţi drept aparţinând lumii naturii.

79 Primul oraş numit în *Biblie* a fost cel întemeiat de vânătorul-erou Nimrod. „Împărăţia lui, la început, o alcătuia: Babilonul, apoi Ereh, Acad şi Calne din ţinutul Senaar. Din pământul acela, el trecu în Asur, unde a zidit Ninive..." Facerea 10:10-12. Foarte probabil ca Babilonul pomenit aici să fie oraşul în care s-a construit turnul/ziguratul din Babel; Erek se referă cel mai probabil la Uruk, unde, în secolul al XXVII-lea dinaintea erei noastre, stăpânea legendarul Ghilgameş. Şi alte oraşe au legături cu povestea noastră: versiunea akkadiană, deci din Akkad, este considerată azi varianta standard a *Epopeii lui Ghilgameş*, iar o copie a acesteia a fost găsită în biblioteca oraşului Ninive.

80 Facerea 11:9.

propriul viitor (Sodoma şi Gomora), iar Avram pleacă departe în deşert, să ducă o viaţă de nomad. Nu mai e nevoie să reamintim despre degenerarea celor două oraşe – toată lumea o ştie.

Vechiul Testament foloseşte o poezie care ridică în slăvi natura. Nu găsim nici urmă de aşa ceva în *Epopeea lui Ghilgameş*. „Cântarea Cântărilor" din *Vechiul Testament* descrie starea de spirit a îndrăgostiţilor cu ajutorul simbolismului naturii. Deloc accidental, toate clipele fericite ale îndrăgostiţilor se petrec în natură, dincolo de graniţele oraşului, într-o vie, într-o grădină. Dar evenimentele neplăcute se petrec în oraş: un străjer o bate şi o umileşte pe femeia iubită; îndrăgostiţii se rătăcesc unul de altul în oraş. Dar în natură, în vie, în grădină (reamintindu-ne de Grădina originară a „Facerii"), îndrăgostiţii sunt în siguranţă, din nou împreună, fără să-i întrerupă nimeni, aşa cum îşi doresc.

Pe scurt, natura şi caracterul natural aveau o valoare mai degrabă pozitivă pentru evrei, în timp ce civilizaţia oraşului era negativă. „Altarul" iniţial al Domnului călătorea dintr-un loc într-altul, iar odată statornicit, a fost aşezat „doar" într-un cort (de unde şi termenul „Tabernacolul Domnului"). E ca şi cum civilizaţia nu putea decât să strice omenirea – cu cât rămâne mai aproape de natură, cu atât mai umană este. Aici, starea naturală a oamenilor, naturaleţea lor, nu are nevoie de civilizaţie ca să fie bună sau umană. În opoziţie cu *Epopeea lui Ghilgameş*, pare că, pentru evrei, răul este de găsit mai degrabă în interiorul zidurilor oraşului şi în civilizaţie.

Această optică asupra naturaleţii şi a civilizaţiei a avut şi continuă să aibă o evoluţie complicată în istoria culturii iudaice şi a culturii noastre. Ulterior, evreii şi-au ales şi ei un rege (în ciuda opoziţiei unanime a profeţilor Domnului) şi s-au aşezat în oraşe, unde în cele din urmă au întemeiat Tabernacolul lui Dumnezeu şi I-au construit un templu. Oraşul Ierusalim a dobândit ulterior un loc ilustru

în tot ce ţine de religie. Oraşul (casa Templului) deţine o poziţie importantă şi în gândirea iudaică. Evoluţia de mai târziu este încă şi mai înclinată spre modelul oraşului, deja evident în creştinismul timpuriu. Ajunge, de pildă, să citim „Apocalipsa Sfântului Ioan" ca să observăm cum concepţia asupra paradisului a evoluat faţă de perioada antică a *Vechiului Testament*, când era văzută ca o grădină. Ioan îşi descrie viziunea asupra raiului ceresc ca pe un oraş – paradisul este în Noul Ierusalim, un oraş căruia îi sunt descrise amănunţit dimensiunile zidurilor (!), alături de străzile din aur şi porţile din mărgăritar. Chiar dacă aici se află copacul vieţii, din care izvorăşte un râu, nu mai există nicio altă menţiune despre natură în ultima carte a *Bibliei*.

Dar chiar şi acest tablou descrie perfect transformarea percepţiei asupra omului şi a caracterului său natural, care se desfăşura la vremea aceea. Ceea ce înseamnă că, în această etapă a istoriei, creştinismul (precum şi influenţa vechilor greci) nu mai vede fără niciun echivoc în naturaleţea omului un lucru categoric bun, iar relaţia cu natura nu mai are idilismul prezent la profeţii *Vechiului Testament*.

Cum influenţează acest lucru concepţia economică? Mai mult decât am vrea să presupunem. Dacă ar fi să privim *caracterul natural* uman ca pe un bun, atunci este nevoie de o mână conducătoare mult mai slabă pentru acţiunile sociale colective. Dacă oamenii au o înclinaţie firească (propensiune) spre bine, acest rol nu trebuie să fie asigurat de stat, de un conducător sau, dacă vreţi, de un Leviatan.[81] Dimpotrivă însă, dacă admitem viziunea lui Hobbes asupra firii umane ca stare de permanentă violenţă latentă şi de războire cu toţi şi toate, *homo homini lupus*, în care omul este lup (animal!) faţă de semenii săi, atunci

81 În *Biblie*, Leviatanul este descris ca un monstru enorm şi feroce (vezi Cartea lui Iov 3:8 şi 41:1-7). Thomas Hobbes foloseşte acest nume în sens metaforic, pentru a desemna statul sau un conducător, fără de care societatea, în concepţia lui Hobbes, ar eşua în haos şi dezordine.

devine necesar să-i civilizezi pe oameni (şi să-i transformi din lupi în fiinţe umane), prin mâna forte a unui conducător. Dacă oamenii nu sunt înzestraţi de la natură cu o înclinaţie spre bine, aceasta trebuie să fie impusă de sus, prin violenţă sau măcar prin ameninţarea cu violenţa. Căci într-o „stare naturală" nu există „cultivarea ogorului (…) nimic nu se cunoaşte despre faţa pământului", iar viaţa este „singuratică, săracă, urâtă, sălbatică şi scurtă". Din[82] contră, politica economică poate fi mult mai liberă dacă stăpânitorul crede în natura umană, care are prin sine o tendinţă spre bine, iar acest bine nu are nevoie decât să i se poarte de grijă, să fie călăuzit laolaltă cu al celorlalţi şi sprijinit.

Din punctul de vedere al dezvoltării gândirii economice, este interesant să remarcăm unele deosebiri în plus între *Vechiul Testament* şi *Epopeea lui Ghilgameş*, chiar şi în conţinutul unor poveşti aparent similare. Epopeea, de exemplu, menţionează de mai multe ori un mare potop, izbitor de asemănător cu cel biblic.

Şase zile şi şapte nopţi, a bătut vântul, ploaia venită din cer, potopul vijelios a culcat totul la pământ.

Dar în a şaptea zi, când a venit, furtuna a slăbit în putere, Potopul s-a sfârşit, marea s-a domolit din zbuciumul ca de femeie în chinurile facerii, vântul năprasnic s-a liniştit şi a încetat Potopul.

Am cercetat vremea, era linişte, şi nicio adiere de vânt, dar toţi oamenii se făcuseră una cu pământul.

Pe câmpul potopit, apa se întindea peste tot, ca un acoperiş de casă.[83]

În *Epopeea lui Ghilgameş*, potopul a avut loc cu mult

82 Hobbes*, Leviathan*, 100 (titlul acestui al treisprezecelea capitol este „Despre condiţia naturală a omenirii, în ceea ce priveşte fericirea şi nenorocirea oamenilor").

83 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa XI (128-136), 93.

timp înainte de întâmplările principale ale poveştii în sine. Numai Uta-napiştim a supravieţuit – pentru că el şi-a construit o corabie cu care a salvat toate vieţuitoarele.

Tot argintul agonisit l-am încărcat pe corabie, tot aurul agonisit l-am încărcat pe corabie, toate vieţuitoarele pe care le stăpâneam le-am suit pe corabie, mi-am urcat pe corabie toate neamurile şi prietenii.

Am urcat dobitoace ale câmpului, fiare sălbatice, şi meşteri din toate meseriile şi îndeletnicirile.[84]

Spre deosebire de Noe, Uta-napiştim încarcă mai întâi argintul şi aurul, lucruri pe care povestea biblică nu le pomeneşte deloc. Dacă în legenda lui Ghilgameş oraşul îndeplineşte funcţia locului de apărare împotriva „răului de dincolo de ziduri", atunci relaţia sa primară şi pozitivă cu avuţia este una logică. Bogăţiile sunt concentrate în oraşe. Până la urmă, însuşi Ghilgameş şi-a câştigat o parte din faimă ucigându-l pe Humbaba – o faptă în urma căreia se alege cu bogăţii, sub forma lemnului de la cedrii doborâţi.

Îmblânzirea răului sălbatic şi mâna invizibilă a pieţei

Să ne întoarcem pentru ultima oară la umanizarea sălbaticului Enkidu – proces pe care îl putem vedea, cu un mic efort de imaginaţie, ca pe prima sămânţă a principiului mâinii invizibile a pieţei şi deci putem sesiza paralelele acestuia cu una din schematizările esenţiale ale gândirii economice.

Enkidu era altădată spaima de neînvins a tuturor vânătorilor. El le zădărnicea planurile şi stătea în calea celor care voiau să vâneze şi să cultive natura. În vorbele unuia dintre ei:

---

84 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa XI (82-87), 91.

Mi-a fost teamă şi n-am îndrăznit să mă apropii de el.

El astupă gropile pe care le sap, smulge plasele pe care le întind.

Din pricina lui îmi scapă toate dobitoacele câmpului, din pricina lui nu mai pot face nimic în pustiu.[85]

Dar, după umanizarea şi civilizarea lui, are loc o transformare completă:

Când păstorii se odihniră peste noapte, el pe lupi îi măcelări, pe lei îi alungă.

Liniştiţi dormiră bătrânii păstori, căci Enkidu era ciobănaşul care stătea de veghe.[86]

Prin civilizarea şi „domesticirea" lui Enkidu, omenirea a îmblânzit sălbăticia incontrolabilă şi răul haotic care până atunci provocaseră nemiloase stricăciuni şi făcuseră totul pentru a veni împotriva binelui oraşului. Enkidu distrugea tot ce făcea oraşul (în exterior, în afara zidurilor cetăţii). Dar mai apoi a fost înfrânat şi acum luptă de partea civilizaţiei, împotriva naturii, a naturaleţii, a stării naturale a lucrurilor. Acestui moment i se poate da o interpretare care ar putea fi foarte importantă pentru economişti. Enkidu aducea stricăciuni şi nimeni nu-l putea înfrunta. Dar, cu ajutorul unei capcane, al unui şiretlic, acest rău a fost transformat în ceva care a adus enorme beneficii civilizaţiei.

Se înţelege că ne referim la imaginea trăsăturilor negative naturale cu care se naşte omul (de exemplu, egoismul, când nu vrem să ştim decât de propriile interese, în dauna celor ale vecinilor noştri). Enkidu nu poate fi învins, dar este posibil să fie pus în slujba binelui. Un leitmotiv similar apare după o mie de ani de la inversarea situaţiei şi toată lumea, inclusiv neeconomiştii, ştie că

85 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa I (129-134), 6.

86 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa II (59-62), 14.

reprezintă ideea centrală a gândirii economice: mâna invizibilă a pieţei. Uneori e mai bine să „înhami dracul la plug” decât să te lupţi cu el. În loc să-ţi consumi toate forţele într-o bătălie cu răul, e mai bine să-ţi foloseşti energia pentru a atinge un scop dorit; instalează o moară de apă pe râul vijelios în loc să te căzneşti degeaba să domoleşti curentul! Aşa a procedat Sfântul Procopie, într-una din cele mai vechi legende ceheşti.[87] Când se apucase să defrişeze o pădure (!) şi să lucreze bucata de ogor astfel obţinută (modul în care era civilizată natura la vremea aceea), legenda spune că oamenii dintr-un sat vecin au zărit un drac înhămat la plug.[88] Procopie, din câte se pare, ştia cum să se poarte cu ceva primejdios, de care oamenii se tem. El înţelegea prea bine că e mai înţelept şi mai avantajos să te foloseşti în mod adecvat de forţele naturale haotice decât să te căzneşti zadarnic să le suprimi, să le excluzi şi să le distrugi. El cunoştea, într-o anumită măsură, „blestemul” răului, pe care diavolul Mefisto îl dă în vileag în piesa Faust a lui Goethe:

> O parte a acelei forţe care Răul îl doreşte,
> Dar până-n urmă tot să facă Binele sfârşeşte.[89]

În cartea *The Spirit of Democratic Capitalism*, economistul Michael Novak se ocupă de problema transformării răului într-o forţă creatoare.[90] El argumentează că numai capitalismul democratic, spre deosebire de toate celelalte sisteme alternative – frecvent utopice – , a înţeles cât de adânc înrădăcinat

87 Vezi şi Neubauer, *Přimluvce postmoderny* [Avocatul postmodernităţii], 37-38, 53-55.

88 Jan Heller cercetează această referinţă în cartea *Jak orat s čertem* [Cum să ari ogorul cu dracul], 153-156.

89 Goethe, *Faust*, partea întâi, scena 3. Traducerea în engleză: Goethe, Goethe's *Faust*, 159.

90 Un argument similar în apărarea capitalismului găsim și la alţi autori, cum ar fi Deirdre McCloskey, în cartea *The Bourgeois Virtues*.

este răul în sufletul omului şi şi-a dat seama că depăşeşte puterea oricărui sistem de a smulge cu totul acest „păcat” profund ancorat. Sistemul capitalismului democratic poate „să atenueze puterea păcatului – adică să-i retransforme energia într-o forţă creatoare (şi, cu această ocazie, să se răzbune cel mai bine pe Satan).[91]

O poveste asemănătoare (reformarea unui lucru de-o sălbăticie animalică şi necultivată într-o realizare civilizatoare) foloseşte şi Toma din Aquino în învăţăturile sale. Câteva secole mai târziu, această idee este pe deplin emancipată în mâinile lui Bernard Mandeville, în *Fabula albinelor sau despre păcatele private ca foloase publice*. Aspectele economice şi politice ale acestei idei sunt – adesea incorect – atribuite lui Adam Smith. Ideea care l-a făcut pe acesta mai târziu faimos vorbeşte despre binele societal care provine din egoismul măcelarului, dorinţa de câştiguri şi propriul profit.[92] Bineînţeles, Smith adoptă o poziţie mult mai sofisticată şi mai critică decât se predă şi se crede în general astăzi. Vom ajunge şi aici, dar mai târziu.

În acest loc, da-ţi-mi voie, rogu-vă, să fac o mică observaţie, de importanţă minoră. Numai sfântul, în povestea lui Procopie, avea puterea transformatoare necesară pentru a stăpâni răul şi a-l „redistribui” într-un rol pozitiv, de a-l forţa să se pună în slujba bunăstării generale.[93] În ziua de azi, această calitate îi este atribuită mâinii invizibile a pieţei. În povestea lui Ghilgameş, femeia uşoară a putut să transforme răul sălbatic în ceva util.[94] S-

91 Novak, Duch demokratického kapitalismu [Spiritul capitalismului democratic], 77-78 (citat tradus din ediţia în limba cehă a cărţii).

92 Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 266.

93 Aşa cum remarcă frecvent şi cu acurateţe economistul ceh Lubomir Mlčoch, pentru a putea să stăpânească relele, cineva ar trebui să fie cel puţin un sfânt.

94 În cultura babiloniană, preotesele erau în acelaşi timp „prostituate” ale templului, în cadrul cultului fertilităţii. „Statutul lui Şamhat în Uruk

ar părea că mâna invizibilă a pieţei este înzestrată cu moştenirea istorică a capacităţii de a se mişca în dimensiunile acestor două extreme: sfântul şi târfa.

În căutarea punctului fericirii[95]

Cu originea lui divină, Ghilgameş era predestinat unor măreţe realizări. Eforturile lui de a găsi nemurirea servesc drept fir roşu al întregii epopei.[96] Acest străvechi ţel prin excelenţă, la a cărui atingere numai eroii s-au încumetat până atunci,[97] îmbracă mai multe forme pe

---

nu este revelat în epopee, căci nu are nicio înrâurire asupra poveştii, dar se cuvine remarcat că, fiind un centru al cultului lui Iştar, zeiţa dragostei trupeşti, oraşul Uruk era bine cunoscut pentru numărul mare şi frumuseţea prostituatelor sale. Multe dintre aceste femei erau curtezane cultice, în slujba templului închinat zeiţelor Ninşun şi Iştar" (George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 148). „Târfa trimisă de Ghilgameş este mai degrabă o preoteasă ori o curtezană, nicidecum o simplă prostituată. (...) În afară de plăcerea sexuală, ea trebuia să ştie cum să-i vorbească omului sălbatic şi să-l convingă de avantajele unei vieţi civilizate" (Balabán şi Tydlitátová, *Gilgameš*, 139).

95 Un termen frecvent folosit de economişti. Punctul fericirii, „bliss point" în engleză, este un fel de nirvana a consumatorului, un punct în care utilitatea este nu doar optimizată în cadrul situaţiei date, ci se apropie chiar de starea ideală. Punctul fericirii nu ţine cont de niciun fel de limite (cum ar fi bugetele). În teoria economică, termenul „punctul fericirii" (sau „punctul de saţietate") este folosit ca un nivel ideal şi de dorit al consumului, în care individul dat este complet satisfăcut şi nu i se poate îmbunătăţi în niciun fel starea de bine, printr-un plus de consum. în economie, funcţia utilităţii este adesea reprezentată grafic sub forma unui deal având pe creastă punctul fericirii.

96 Nemurirea, în orice formă, avea o însemnătate fundamentală pentru babilonieni — după moarte, pe om nu-l aştepta paradisul, iar moartea era văzută ca trecerea la o stare undeva între neplăcere şi chin.

97 Dorinţa de nemurire, la fel ca multe alte năzuinţe ancestrale, rămâne valabilă până în ziua de azi, dar a căpătat o formă mult mai apropiată de folclor: cultul unui trup veşnic tânăr şi frumos a dat naştere imperativului de a căuta să trăieşti cât mai mult şi mai sănătos posibil, ceea ce scapă însă din vedere calitatea existenţei. La o viaţă atât de lungă nu poţi ajunge prin fapte eroice, dar poţi avea o existenţă

parcursul epopeii.

Mai întâi, Ghilgameş încearcă să-şi asigure un nume nemuritor într-un mod relativ banal – ridicând un zid în jurul oraşului Uruk. În cel de-al doilea stadiu, după ce l-a găsit pe prietenul său Enkidu, Ghilgameş abandonează zidul şi porneşte dincolo de graniţele oraşului ca să-şi maximizeze eroismul. „În căutarea (…) vieţii fără de moarte, Ghilgameş a trecut prin cele mai grele încercări şi a dus la bun sfârşit fapte supraomeneşti". Aic[98]i, individul nu mai încearcă să-şi maximizeze bunurile sau profiturile, ci important este să-şi graveze numele în memoria omenirii sub forma unor fapte sau isprăvi eroice. Funcţia utilităţii consumului înlocuieşte dimensiunea maximizării aventurii şi renumelui. Un asemenea mod de a concepe nemurirea este strâns legat de crearea literelor (povestea trebuie să fie consemnată pentru generaţia următoare), iar Ghilgameş a fost chiar primul care a încercat să obţină această imortalitate sub forma unei consemnări în scris a faimei „nemuritoare" – sau, oricum, primul care a reuşit. „Faimosul său nume introduce o nouă concepţie a imortalităţii, care se leagă de litere şi de cultul cuvântului: un nume, şi mai ales un nume scris, va supravieţui trupului."[99]

Ajungem, desigur, şi la clasica maximizare a profitului economic ceva mai încolo în cuprinsul epopeii. Călătoria lui Ghilgameş nu este, până la urmă, atât de plină de succese pe cât îşi imaginase eroul ei. Enkidu,

---

bogată sau morală, de exemplu, consumând hrană care îndeplineşte anumite criterii (care se schimbă mereu) şi evitând alte obiceiuri de consum. Până şi acest curent modern îmbracă forma unei „reîntoarceri la natură", cel puţin în ceea ce priveşte conţinutul dietei alimentare. în acelaşi timp, amuzant este faptul că, exact la fel ca în toate perioadele din vechime, conţinutul miraculoaselor elixire ale tinereţii este dat de ierburi şi mixturi de origine cât mai exotică.

98 Heidel, *Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 11.

99 Heffernanová, *Gilgameš* [Ghilgameş — un model tragic de civilizaţie occidentală], 8.

prietenul său de-o viaţă, moare înaintea lui şi, pentru prima oară, el aude fraza care, în tot restul epopeii, va servi drept ecou al zădărniciei isprăvilor sale: „O, Ghilgameş, unde rătăceşti? Viaţa pe care o cauţi n-o vei găsi nicicând”.[100] După această decepţie, el ajunge pe malul mării, unde locuieşte hangiţa Siduri. Drept alinare pentru tristeţea lui, ea îi oferă grădina fericirii, un soi de fortăreaţă hedonistă a îndemnului de-a trăi clipa, în care individul se împacă cu gândul că într-o zi va muri şi măcar până la sfârşitul vieţii sale încearcă să-şi maximizeze plăcerile pământeşti sau utilitatea pământească.

Ghilgameş, pe unde tot rătăceşti?
Viaţa fără de moarte pe care o cauţi n-o vei găsi nicicând.
Când zeii i-au făcut pe oameni,
Le-au rostuit să moară într-o zi,
Păstrând doar pentru ei viaţa pe vecie.
Tu, Ghilgameş, aşadar, caută să-ţi îndestulezi pântecele,
Te veseleşte mereu, noapte şi zi,
Ferice fii,
Cântă şi dănţuieşte, noapte şi zi.
Veşmintele să-ţi fie curate,
Spală-ţi capul şi părul,
Îmbăiază-te în apă,
Priveşte-ţi cu mândrie copilul care te ţine de mână,
Desfată-ţi mereu iubita cu bărbăţia vintrelor tale,
Căci aceasta, iată, le e dat muritorilor.[101]

Cum răspunde Ghilgameş acestei oferte, acestei cugetări a plăcerii consumeriste moderne? Surprinzător, el o refuză pe hangiţă („Ghilgameş îi spuse hangiţei: Ce tot

100 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa IX (7-8), 71.
101 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa X (77-91), 75.

spui acolo, hangiţo?”[102]) şi nu vede în vorbele ei decât piedici care să-l întârzie în drumul său spre Uta-napiştim, singurul om care a scăpat din marele potop şi în care Ghilgameş vede nădejdea de-a găsi un leac pentru firea muritoare. Eroul refuză hedonismul în sensul maximizării plăcerilor pământeşti şi se aruncă în lucruri care-i vor depăşi durata existenţei. Cât ai clipi din ochi, epopeea întoarce cu susul în jos tot rolul de maximizare a utilităţii, pe care teoria larg acceptată a economiei se tot căzneşte, neobosită, să-l consacre drept element firesc al naturii umane.[103]

După ce îl găseşte pe Uta-napiştim, Ghilgameş culege de pe fundul mării buruiana mult râvnită, cea care ar trebui să-i dea tinereţe veşnică. Dar imediat după aceea adoarme şi pierde buruiana: „Sfârşit de oboseala măreţelor lui isprăvi, Ghilgameş nu poate rezista în faţa celui mai blând şi mai nespectaculos lucru: cedează în faţa somnului, fratele morţii, sfârşeala venită pe furiş care însoţeşte viaţa, la braţ cu oboseala şi cu bătrâneţea”.[104]

Ademenit de mireasma buruienii, un şarpe, venit pe furiş, fără zgomot, o luă.

---

102 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa X (92-94), 75

103 Se cuvine să fim drepţi şi să recunoaştem că această porţiune a epopeii a suferit modificări semnificative de-a lungul secolelor. În versiunea babiloniană antică, cea de-a zecea tăbliţăera ultima, iar povestea se încheia cu Ghilgameş îndreptându-se, după dialogul cu hangiţa, către o nouă călătorie în căutarea nemuririi, şi acceptându-şi rolul de muritor cu rang regesc. În varianta originală, aşadar, Siduri avea asupra lui Ghilgameş o influenţă similară cu cea exercitată de Şamhat asupra lui Enkidu: ea l-a umanizai şi l-a readus în colectivitatea umană, unde el putea continua să aibă un efect benefic. Abia după adăugarea ulterioară a celei de-a unsprezecea tăbliţe, cu povestea întâlnirii dintre Ghilgameş şi Uta-paniştim, a devenit Siduri o seducătoare oferind plăceri pe care Ghilgameş o refuză.

104 Patočka, *Kacířske eseje o filosofií dějin* [Eseuri eretice despre filosofie şi istorie], 23.

Plecând, îşi lăsă în urmă pielea năpârlită.[105]

Şi aşa, în tăbliţa a unsprezecea şi cea din urmă, Ghilgameş pierde din nou ceea ce căuta. La fel ca Sisif, îşi ratează ţinta chiar înainte de momentul culminant şi nu-şi mai găseşte punctul fericirii, definit în termeni absoluţi. Dar până la urmă, Ghilgameş devine totuşi nemuritor – până în ziua de azi, numele lui n-a fost dat uitării! Şi, indiferent dacă şansa a jucat sau nu vreun rol major în această desfăşurare istorică de evenimente, noi ni-l amintim azi pe Ghilgameş pentru povestea lui, cea a prieteniei eroice cu Enkidu, şi nu pentru zidul lui, care nu mai ajunge la înălţimi monumentale.

Concluzie: temelia interogaţiei economice

În acest prim capitol am încercat primul demers de contemplare economică a celui mai vechi text cunoscut din civilizaţia noastră. Mi-am îngăduit să fac acest lucru în speranţa că, prin această epopee antică, vom descoperi ceva despre noi înşine, despre societatea care s-a dezvoltat timp de peste cinci mii de ani sub forma unui organism incredibil de complicat şi de încâlcit. A te orienta în societatea de azi este în mod firesc un lucru mult mai complex. E mai simplu să observi trăsăturile principale ale civilizaţiei noastre într-un timp când tabloul era mai uşor de descifrat – într-o vreme când civilizaţia noastră abia se năştea şi era încă „semi-nudă”. Cu alte cuvinte, am încercat să săpăm până la temelia civilizaţiei noastre scrise; sub acest fund de albie, nu mai există nimic altceva.

A fost util studiul epopeii? Ne-a arătat ceva despre sine, într-un sens economic? Şi există ceva din el care să fie valabil acum? Am găsit în Ghilgameş anumite arhetipuri care să se fi păstrat în noi până azi?

Am încercat să evidenţiez faptul că relaţia mistică

105 *Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa XI (305-308), 99.

dintre om şi lume îşi are şi ea „adevărurile” ei. În prezentul contemporan, noi ne arătăm rezervaţi faţă de aceste adevăruri, tolerându-le prin punerea lor între ghilimele, dar trebuie să fim conştienţi că generaţiile viitoare vor proceda exact la fel, fără pic de modestie, cu adevărurile noastre. În vremurile străvechi, oamenii îşi răspundeau la întrebări cu poveşti şi basme. La urma urmei, cuvântul elin pentru „mit” înseamnă „poveste”. Un mit este fiecare poveste care anticipează un fel sau altul de interogaţie care începe cu „de ce?”.[106] Vom reveni curând în această carte la chestiunea măsurii în care istorisirea mitologică se deosebeşte de cea matematică sau ştiinţifică.

Însăşi existenţa unor întrebări similare celor economice din ziua de azi poate fi considerată prima observaţie. Primele gânduri scrise ale oamenilor din epoca de atunci nu difereau prea mult de cele din prezent. Cu alte cuvinte: epopeea este inteligibilă pentru noi şi ne putem identifica uşor cu ea. Chiar prea mult, pe alocuri – de exemplu, în privinţa strădaniei de a-i transforma pe oameni în roboţi. Gândul că umanitatea din noi nu este decât o piedică în calea muncii (a ridicării zidului)[107] nu ne-a părăsit nici azi. Economia foloseşte frecvent această temă şi încearcă să neglijeze tot ce ţine de latura umană. Gândul că umanitatea vine în detrimentul eficienţei este la fel de vechi ca omenirea însăşi – precum am arătat, nişte supuşi fără afecte sunt idealul multor tirani.

Am fost de asemenea martori la chiar începuturile culturalizării omului – o extraordinară tramă dramatică având la bază eliberarea şi apoi distanţarea de starea naturală. Ghilgameş a pus să se construiască un zid care să separe oraşul de natura sălbatică şi să creeze un spaţiu

---

106 Kratochvíl, *Mýtus, filosofie, věda I a II* [Mit, filosofie şi ştiinţă], 17.

107 Pe care îl recunoaştem în cântecul celor de la Pink Floyd, „Another Brickin the Wall”. După cum se poate vedea, tema zidului supravieţuieşte în continuare. Nu vi se pare elocvent că prăbuşirea comunismului a fost redusă la simbolismul căderii Zidului Berlinului?

pentru prima cultură umană. Cu toate acestea, „nici măcar lucrările civilizatoare de cea mai largă respiraţie nu ar putea potoli dorinţele fiinţei umane”.[108] Am putea lua această constatare ca pe un memento în direcţia neastâmpărului nostru, a insatisfacţiei moştenite din generaţie în generaţie şi a volatilităţii care o însoţeşte. Având în vedere că toate aceste caracteristici durează de cinci mii de ani şi că până în ziua de azi ne aflăm în armonie cu un anumit sentiment al futilităţii, poate că ele sunt inerente fiinţei umane. Posibil ca noi să-l simţim încă şi mai puternic, încă şi mai arzător decât Ghilgameş însuşi sau autorul epopeii.

Epopeea năruieşte ulterior această idee prin prietenia lui Ghilgameş cu Enkidu. Prietenia – cea mai puţin necesară biologic dintre toate formele de dragoste, care la prima vedere pare să fie inutilă şi dintr-un punct de vedere societal. Pentru o producţie economică eficace, pentru bunăstarea societăţii, este suficient să devii membrul unei echipe, fără niciun angajament emoţional major. Bineînţeles, pentru a schimba sistemul, pentru a dărâma ceea ce stă în picioare şi a porni într-o expediţie împotriva zeilor (a te deştepta, a trece de la naivitate la luciditate), este nevoie de prietenie. Pentru faptele mărunte (să vânezi împreună cu alţii, să lucrezi într-o fabrică), ajunge dragostea măruntă: camaraderia. Dar pentru realizări măreţe, trebuie o dragoste mare, adevărată: prietenia. Prietenia care eludează înţelegerea economică a schimbului de tip „îţi dau ca să-mi dai”. Prietenia dăruieşte. Un prieten se dăruieşte (în totalitate) pentru celălalt. Aceasta este prietenia pe viaţă, la bine şi la rău – niciodată pentru profit şi câştig personal. Prietenia ne duce spre noi şi nebănuite aventuri, ne dă ocazia să părăsim zidul şi să nu-i mai fim nici constructori, nici părticică din el – să nu fim o simplă cărămidă în zid.

Dintr-un alt unghi, relaţia care îi leagă pe Ghilgameş

108 Kratochvíl, *Mýtus, filosofie, věda I a II* [Mit, filosofie şi ştiinţă], 12.

şi Enkidu poate fi comparată cu cea dintre latura civilizată şi esenţa animală a omului (Enkidu moare ulterior, dar, într-un anumit sens, el continuă să trăiască prin Ghilgameş). Ne-am oprit câteva clipe la noţiunea „spiritelor animale” – aşa cum a fost aceasta folosită de Keynes care conduce în mod neeconomic şi, frecvent, în mod iraţional, la aventuri: constructorul Ghilgameş, cel care desparte umanitatea de starea sa primitivă, animală, şi face să apară cultura civilizată („sterilă”, îţi vine să spui), cel ascuns în spatele zidurilor şi un domnitor precaut, se împrieteneşte cu sălbaticul Enkidu şi porneşte dincolo de zid să supună natura până atunci neatinsă.

În acelaşi timp, odată cu fenomenul crcării oraşului, am văzut cum s-a născut specializarea şi acumularea bogăţiei, cum natura sfântă a fost transformată într-un furnizor secular de resurse şi, de asemenea, cum s-a emancipat eul individualist al omului. Acest moment, bineînţeles, se leagă în mod paradoxal de o sporire a dependenţei individului de alţi membri ai societăţii, chiar dacă omul civilizat se simte mai independent. Cu cât o persoană civilizată, trăitoare în oraş, depinde mai puţin de natură, cu atât e mai dependentă de restul societăţii. La fel ca Enkidu, am dat la schimb natura contra societăţii; armonia cu natura (incalculabilă), contra armoniei cu omul (incalculabil).

Am comparat această viziune cu cea a evreilor, căreia ne vom dedica în mai mare amănunt pe parcursul următorului capitol. Evreii s-au stabilit în oraşe mult mai târziu şi o parte esenţială din *Vechiul Testament* descrie un popor care trăia în mai mare armonie cu natura. Care dintre ele, prin urmare, este mai naturală? Este omul o fiinţă (în mod firesc) deplină în starea lui naturală sau devine astfel în cadrul unei civilizaţii (a oraşului)? Natura umană este bună sau rea? Până în ziua de azi, aceste întrebări rămân fundamental hotărâtoare pentru politica economică: dacă noi credem că omul este rău de la natură,

că individul însuşi este lup între lupi (animal), atunci se impune cu necesitatea mâna de fier a unui conducător. Dacă noi credem că oamenii, în sinea lor şi prin sine, conform naturii lor, gravitează înspre bine, atunci este posibil să lăsăm frâul mai liber şi să trăim într-o societate mai permisivă, mai înclinată spre laissez-faire.

În final, am arătat că principiul care, o mie de ani mai târziu, s-a materializat prin ideea economică a „mâinii invizibile a pieţei", a avut predecesoare mult mai timpurii, chiar din vremea lui Ghilgameş, sub forma aducerii sub control a răului sălbatic, care până la urmă lucrează în folosul umanităţii. Putem găsi în legăturile noastre o seamă întreagă de predecesoare ale mâinii invizibile. În sfârşit, la finalul capitolului, un soi de hedonism precursor al celui grecesc şi-a spus şi el cuvântul, sub forma unei oferte din partea hangiţei Siduri. Ghilgameş respinge această ofertă, doar pentru ca acest mod de gândire sa fie pe deplin îmbrăţişat de etosul economic cu vreo 4.500 de ani mai târziu, prin strădania utilitariştilor.

Epopeea se încheie într-o descurajantă notă ciclică: nimic nu s-a schimbat, nu s-a făcut niciun progres şi – după o mică aventură – totul revine la situaţia iniţială; epopeea este ciclică şi se termină acolo unde a început, cu construirea zidului. Istoria nu se îndreaptă nicăieri şi totul se repetă ciclic, cu mici variaţii neesenţiale, aşa cum vedem în natură (repetarea anotimpurilor, ciclurile lunii etc.). În plus, natura, care i-a împresurat pe oameni, este întruchiparea zeităţilor imprevizibile, care au aceleaşi slăbiciuni şi metehne ca oamenii (conform epopeii, potopul a fost trimis de zei pentru că oamenii făceau prea multă gălăgie şi le tulburau liniştea). Pentru că natura nu este lipsită de zeităţi, nici nu se poate concepe explorarea ei, şi cu atât mai puţin vreo intervenţie în ea (decât dacă omul ar fi două treimi zeu, ca Ghilgameş). E primejdios să-ţi bagi nasul pe teritoriul rezervat unor zei capricioşi şi plini de toane.

Pentru un concept al progresului istoric, pentru dezeificarea eroilor, a domnitorilor şi a naturii, omenirea a trebuit să aştepte până la evrei. Întreaga istorie a iudaismului este istoria aşteptării lui Mesia, care urmează să vină în timpul istoric sau, mai bine zis, la sfârşitul lui.

2. Vechiul Testament

PĂMÂNTESCUL ŞI BINELE

S-o spun de-a dreptul şi fără ocolişuri: eu cred că religia mozaică şi capitalismul au aceleaşi principii călăuzitoare. Eu văd acelaşi spirit şi într-o parte, şi în cealaltă.

Werner Sombart

Deşi evreii din *Vechiul Testament*[109] au jucat un rol

---

109 Urmând exemplul lui Bimson (*The Compact Handbook of Old Testament Life*, 7-8), ar fi poate indicat să precizăm modul corect de utilizare a denumirilor pentru poporul căruia Dumnezeu i-a dat pământul „făgăduinţei". Dacă folosim precedentul biblic, este cu siguranţă corect să-i numim „evrei" de la Avram încolo (vezi Facerea 14:13) [Versetul 13 al capitolului 14 din cartea Facerii, în versiunea Bibliei Ortodoxe tipărite în 1994 de Societatea Biblică Interconfesională din România, cu aprobarea Sfântului Sinod, sună aşa: „Dar venind unii din cei scăpaţi, au vestit pe Avram Evreul". Versiunea Anania foloseşte termenul „(Avram) Pribeagul", cu nota următoare: „*Evreu* — Ebreu (în greacă, *Evrāios*): descendent al lui Ever, urmaşul lui Sem (vezi 10, 21; 11,14). Septuaginta traduce ebraicul *brim* prin perátes = cel ce vine din cealaltă parte (a Eufratului). Versiunile româneşti din 1688 şi 1914 îl redau prin *trecutul* şi *trecătorul*, ceea ce îl apropie de variantele etimologice ce semnifică «rătăcitor», «pribeag», «nomad». Sensul primar pare a nu fi etnic, ci sociologic. Ca etnie, în *Vechiul Testament*, cuvântul «Evreu» e echivalent cu «Israelit»." — n.t.]. „Israel" era noul nume dat de Dumnezeu lui Iacob, nepotul lui Avram (Facerea 32:28, 43:6 etc.), deci urmaşii lui Iacob sunt „Israeliţi". În Ieşirea 3:18 şi 5:1-3, se pare că „Evreii" şi „Israel" sunt folosiţi ca termeni sinonimi. „Israel" mai are o semnificaţie secundară, şi ceva mai specifică, în *Vechiul Testament*, dat fiind că se poate referi la triburile nordice, văzute ca distincte de cele din Iuda, mai ales după divizarea regatului. Deşi termenii „evreu" şi „israelit" au continuat să fie în uz în perioada Noului Testament (de exemplu, în Romani 9:4, II Corinteni 11:22, Filipeni 3:5),

esenţial în formarea culturii şi a sistemelor economice euro-americane din ziua de azi, nu prea li s-a dedicat mult spaţiu nici în manualele consacrate, nici în alte lucrări economice.[110] Max Weber era de părere că datorăm naşterea capitalismului eticii protestante;[111] Michael Novak, pe de altă parte, subliniază influenţa principiilor

---

denumirea „iudeu" începuse deja să fie mai larg folosită. La origine, acest termen se referea la membrii tribului Iuda (acesta este sensul sub care apare în Ieremia 32:12 şi 34:9), dar după exilul babilonian, el a început să înlocuiască denumirea de „israelit", devenind cel mai des folosit pentru a-i desemna pe cei din poporul care făcuse legământ cu Dumnezeu. Aceasta pentru că, la vremea respectivă, practic toţi israeliţii erau membri ai tribului Iuda, dat fiind că triburile nordice („Israel" în sens restrâns) îşi pierduseră identitatea după căderea Samarei în anul 722 î.e.n. Termenii „iudeu" şi „iudaic" n-ar trebui să fie folosiţi în sensul general acceptat, atunci când ne referim la perioada dinaintea exilului babilonian. Dar, pentru scopurile urmărite de noi aici, vom considera drept sinonime denumirile „israelit", „evreu„ şi „iudeu".

110 După ştiinţa autorului, problema gândirii economice în iudaism a fost cel mai asiduu studiată de Max Weber *(Ancient Judaism, Economy and Society, Sociology of Religion)* şi ulterior, într-o măsură mai mică, de Werner Sombart *(The Jews and Modern Capitalism)* şi Karl Marx *(On the Jewish Question*), dar niciunul dintre ei (poate, eventual, cu excepţia anumitor porţiuni din lucrările lui Max Weber) nu şi-a propus ca obiectiv să analizeze aspectele economice ale textelor fundamentale din străvechea credinţă a evreilor. Jurnalele economice (*Journal of Business Ethics*, *Business Ethics Quarterly* şi altele) au publicat un număr de articole despre etica de afaceri evreiască, dar niciunul dintre articolele de care autorul are cunoştinţă nu examinează aspectele economice ale fundamentelor istorice şi filosofice ale iudaismului ca întreg. În ceea ce priveşte manualele de teorie economică: drept un singur exemplu din multele posibile, putem prezenta cartea lui MacIntyre, *A Short History of Ethics*. În capitolul „Istoria filosofiei morale de la Homer până în secolul XX", nu există nici măcar o singură menţiune despre învăţăturile evreieşti. O abordare similară predomină şi în alte manuale. Excepţiile de la regulă, în cazul manualelor de istorie a gândirii economice, care analizează mai în profunzime problemele, sunt ceva mai vechi şi prea puţin utilizate în ziua de azi, spre exemplu Haney, *History of Economic Thought*, şi, într-o anumită măsură, Roll, *A History of Economic Thought*, sau Spiegel, *The Growth of Economic Thought*. Contribuţiile evreilor la

morale şi a concepţiei despre oameni din catolicism[112], cu toate acestea, după părerea lui Sombart[113], în spatele naşterii capitalismului stă credinţa iudaică.

Toate aceste minţi luminate recunosc totuşi rolul însemnat pe care l-a jucat cultura iudaică. În niciun caz nu putem pune la îndoială importanta contribuţie a gândirii evreieşti, precum şi rolul pe care l-a avut în dezvoltarea economiei capitaliste moderne.[114] Din acest motiv, nici nu se pune problema ca *Vechiul Testament* să poată lipsi din demersul nostru de analiză a punctelor de vedere economice ale epocii pre-ştiinţifice – nu numai pentru că el stă la temelia creştinismului, care ulterior a exercitat o enormă înrâurire asupra formării capitalismului şi a teoriilor economice, ci şi pentru că are o contribuţie distinctă la o schimbare în modul de percepere a antropologiei şi eticii economice.

Sub multe aspecte, obiceiurile economice evreieşti anticipează evoluţia economiei moderne. Încă din epoci „întunecate", evreii foloseau în mod obişnuit instrumente economice care erau din multe puncte de vedere cu mult înaintea timpului lor, iar ulterior au devenit elemente-cheie ale economiei moderne:

Ei se îndeletniceau cu cămătăria, făceau comerţ cu multe valori (...) şi mai ales se ocupau cu vânzarea şi cumpărarea de acţiuni pe pieţele de capital, făceau

---

viaţa intelectuală a civilizaţiei occidentale sunt discutate de cărturari cum ar fi Thorstein Veblen, în articolul său intitulat „The Intellectual Pre-Eminence of Jews in Modern Europe" (vezi Veblen, *Essays in Our Changing Order*).

111 Weber, *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.*

112 Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*.

113 Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*.

114 Aceasta este una dintre ideile pe care Max Weber se străduieşte să le demonstreze; el a scris o carte întreagă despre acest subiect; vezi Weber, *Ancient Judaism*.

schimburi valutare şi îndeplineau frecvent rolul de mijlocitori în tranzacţiile financiare (...), îndeplineau funcţia de bancheri şi participau la emisiuni de titluri în toate formele posibile. În ce priveşte capitalismul modern (spre deosebire de perioada antică şi cea medievală)... există activităţi în cadrul lui care, sub anumite forme, sunt inerent (şi în totalitate necesar) să fie prezente – atât dintr-un punct de vedere economic, cât şi dintr-unul juridic.[115]

Chiar şi cei care atacă tradiţiile evreieşti vorbesc de obicei despre aceste aspecte. Cum bine observă Niall Ferguson: „Marx însuşi a scris o recenzie, «Despre problema evreiască», în care îl identifica pe capitalist, indiferent de religia lui, drept «adevăratul evreu».”[116] Chiar şi în opinia lui Heinrich Class, unul dintre instigatorii antebelici ai propagandei rasiste,[117] evreii erau „un popor născut să facă negoţ cu bani şi bunuri”.[118] Cum de s-a petrecut această prefacere? La un popor iniţial nomad, de unde a apărut acest etos al afacerismului evreiesc? Şi pot fi evreii cu adevărat consideraţi arhitecţii valorilor care au imprimat direcţia gândirii economice a civilizaţiei noastre?

Progresul – o religie laicizată

Unul dintre lucrurile pe care cei ce au scris *Vechiul Testament* le-au dat omenirii este ideea şi noţiunea de progres. Poveştile din *Vechiul Testament* îşi au propria *evoluţie*; ele schimbă *istoria* poporului evreu şi se leagă una de cealaltă. Concepţia evreiască asupra timpului este

115 Weber, *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, 270.

116 Vezi Ferguson, *War of the World*, 32. Pentru mai multe despre părerile lui Marx în privinţa influenţei evreilor, vezi şi Mini, *Philosophy and Economics*, 201.

117 Class, *Wenn ich der Kaiser wär* [Dacă eu aş fi împăratul].

118 Vezi Ferguson, *War of the World*, 35.

una liniară – el are un început şi un sfârşit. Evreii cred în progresul istoric şi cred că acest progres are loc *în lumea aceasta*. Progresul va avea ca punct culminant sosirea lui Mesia, care în concepţiile chiliaste capătă frecvent chiar un rol politic specific.[119] Religiozitatea evreiască este prin urmare puternic legată de lumea aceasta, nu de vreo lume abstractă, iar cei care găsesc plăcere în posesiunile lumeşti nu fac, a priori, nimic rău.

Respectarea poruncilor Domnului, în iudaism, duce nu la vreo lume de dincolo eterică, ci la un belşug de bunuri materiale (Facerea 49: 25-26, Leviticul 16: 3-13, Deuteronomul 28: 1-13) (…) Nu sunt îndreptate degete acuzatoare către cei care desfăşoară activităţi economice normale pentru dobândirea de bunuri materiale. Nu există ecouri de ascetism, nici pentru efectul purificator şi spiritual al sărăciei. Se înţelege de la sine, aşadar, că fondatorii iudaismului, patriarhii Avram, Isac şi Iacob, erau cu toţii oameni înstăriţi.[120]

Înainte de această concepţie liniară, timpul era predominant perceput într-o viziune ciclic sisifică. În *Epopeea lui Ghilgameş*, istoria nu merge în nicio direcţie. Totul este o repetare ciclică, cu variaţiuni minore, aşa cum vedem în natură (repetarea anotimpurilor, viaţa şi moartea, ciclul săptămânilor şi cel al lunilor etc.). Iar poveştile au loc într-o stranie buclă temporală: povestea lui Ghilgameş se termină acolo unde a început. La finalul poveştii, nu are loc niciun progres, nicio schimbare esenţială istoric; povestea este aşezată într-un cadru de timp nedeterminat, suspendată într-un fel de purgatoriu temporal. S-ar putea derula din nou, oriunde, de

---

119 În acest sens, vezi Yoder, *Politics of Jesus*, în special capitolul „Împărăţia care va veni", având ca subiect aşteptările politice pe care le aveau evreii în privinţa lui Mesia, mai precis, în acest caz, a lui Iisus.

120 Tamari, *The Challenge of Wealth*, 47-48.

nenumărate ori, pentru că nimic nu s-a schimbat de la încheierea ei şi totul revine la vechile obiceiuri de dinainte.[121]

Ideea de progres,[122] care va deveni mai târziu forţa motrice pentru crearea ştiinţei şi speranţa civilizaţiei noastre în general, a apărut numai şi numai datorită unei înţelegeri liniare a istoriei. Dacă istoria are un început şi un sfârşit, care nu se află în acelaşi punct, atunci explorarea începe dintr-odată să aibă sens în locuri unde roadele nu se pot culege decât de către generaţia următoare. Progresul capătă noi semnificaţii.

Civilizaţia noastră, aşadar, le este cu deosebire îndatorată evreilor pentru ideea de progres. Pe parcursul istoriei, însă, ideea însăşi de progres a suferit transformări majore, iar în ziua de azi o percepem foarte diferit. Spre deosebire de concepţiile spirituale iniţiale, astăzi percepem progresul aproape exclusiv într-un sens economic sau ştiinţific-tehnologic.[123] Ba mai mult, progresul economic aproape că a devenit o condiţie

---

121 După ce Ghilgameş îl pierde pe Enkidu şi nu reuşeşte să obţină nemurirea, el revine la Urukul său natal, într-o sisifică futilitate, la zidul cu meterezele lui neterminate, ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat: „Pentru cine mi-s umerii sleiţi? Pentru cine sângerează inima mea? Nicio fărâmă de bine n-am izbândit pentru mine” (*Epopeea lui Ghilgameş*, Tăbliţa X (111.15-16), 80). Ghilgameş este acum genul de erou descris la începutul epopeii. De la Uta-napiştim aduce veşti noi despre ceea ce s-a întâmplat înainte de potop, dar altfel e ca şi cum întreaga epopee ar putea fi luată de la capăt. Dintr-o perspectivă istorică, n-a fost „decât" o aventură, un soi de anomalie statistică în mulţimea de probabilităţi istorice — atât şi nimic mai mult. Sociologul Georg Simmel a abordat de o manieră foarte interesantă fenomenul aventurii, în cartea *The Philosophy of Money*. Acesta corespunde arhetipalei noţiuni ciclice a timpului, care predomina în culturile timpurii.

122 Pentru mai multe amănunte, vezi Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, îndeosebi capitolul „Regenerarea timpului”.

123 Şi considerăm civilizaţiile care sunt mai puţin dotate tehnic sau material drept societăţi mai puţin evoluate, care mai au încă de progresat până a ajunge la etapa noastră. Le percepem ca fiind „în urma noastră”, ca „având de recuperat un decalaj”.

prezumată a societăţilor moderne funcţionale. Ne aşteptăm la creştere. Ni se pare de la sine înţeles. Astăzi, dacă nu se întâmplă nimic „nou”, dacă PIB-ul nu creşte (spunem că stagnează) timp de câteva trimestre, socotim că este o anomalie. Dar nu întotdeauna a fost aşa. Cum scria Keynes cu aproape o sută de ani în urmă, creşterea puternică şi progresul material semnificativ nu sunt prezente în societatea noastră decât de trei sute de ani:

Din cele mai vechi timpuri despre care avem izvoare scrise, hai să zicem de două mii de ani înainte de Christos, şi până la începutul secolului al XVIII-lea, nu a existat nicio schimbare foarte mare în standardul de viaţă al individului mediu care trăia în centrele civilizate de pe Pământ. Urcuşuri şi coborâşuri, cu siguranţă, pedepse divine cu molimă, foamete şi războaie. Intervale de pace şi belşug. Dar nicio schimbare progresistă, violentă. Unele perioade poate cu 50 la sută mai bune decât altele – în cel mai bun caz, cu 100 la sută – pe parcursul celor patru mii de ani care s-au încheiat (să zicem) în 1700 era noastră (...) În vreo epocă dinainte de zorii istoriei – poate chiar în vreunul din intervalele tihnite dinaintea ultimei ere glaciare – trebuie să fi existat o eră de progres şi invenţie comparabilă cu cea în care trăim noi astăzi. Dar pentru cea mai mare parte a istoriei cunoscute, n-a existat nimic de acest fel.[124]

---

124 Keynes, *Economic Possibilities for Our Grandchildren*, 360-361. N-ar fi lipsit de interes să mai cităm încă un paragraf: „Aproape tot ceea ce contează cu adevărat şi care se afla în posesia lumii la începutul epocii moderne era deja cunoscut omului încă din zorii istoriei. Limbajul articulat, focul, aceleaşi animale domestice pe care le avem şi astăzi, grâul, ovăzul, viţa de vie şi măslinul, plugul, roata, vâsla, pânza de corabie, pielea tăbăcită şi ţesătura, cărămida arsă şi vasele de gătit, aurul şi argintul, arama, cositorul, plumbul şi fierul, toate au fost adăugate pe listă înainte de anul 1000 î.e.n — afacerile bancare, administraţia de stat, matematica, astronomia şi religia. Nu există nicio însemnare despre când am avut pentru prima oară aceste lucruri” (360-361).

După ce ne-am emancipat dintr-o concepţie ciclică asupra timpului şi după mai multe secole, omenirea nu era obişnuită cu o creştere vizibilă a nivelului de trai. Am putea completa citatul din Keynes spunând că dotările unei locuinţe reprezentative abia dacă s-au schimbat în ultimii patru mii de ani. Din acest punct de vedere, cineva care s-ar fi dus la culcare într-o epocă mult înainte de Christos şi s-ar fi trezit dintr-odată în secolul al XVII-lea, n-ar fi remarcat neapărat nişte schimbări extraordinare în ansamblul lucrurilor materiale de care ne înconjurăm în viaţa de zi cu zi. Astăzi, însă, trăim într-un timp în care, dacă ne-am trezi cu doar o generaţie mai târziu, am fi complet dezorientaţi în folosirea obiectelor normale dintr-o gospodărie. Abia din perioada revoluţiei ştiinţifico-tehnologice (şi într-o vreme când ştiinţa economiei a luat naştere ca domeniu independent) a început progresul material să fie prezumat în mod automat.

Deşi Keynes şi-a pronunţat foarte explicit speranţa în satisfacerea economică a nevoilor omenirii, o credinţă fermă în efectul benefic al progresului material este profesată de majoritatea personalităţilor ilustre ale gândirii economice ale timpului nostru. Iată *de ce* trebuie să creştem tot timpul, pentru că (în adâncul sufletului şi, adesea, implicit) credem că ne îndreptăm către un paradis (economic) pe Pământ. Pentru că în ziua de azi grija pentru nevoile sufletului a fost înlocuită de grija faţă de lucruri exterioare, aşa cum scrie filosoful ceh Jan Patočka, economiştii au devenit figuri-cheie de cea mai mare importanţă în era în care trăim (*Kacířské eseje o filosofii dějin* [Eseuri eretice de filosofie a istoriei]). Aşteptăm de la ei să execute interpretări ale realităţii, să presteze servicii profetice (prognoze macroeconomice), să remodeleze realitatea (atenuarea efectelor negative ale crizelor, accelerarea creşterii) şi, pe termen lung, să asigure conducerea pe calea către Tărâmul Făgăduinţei – raiul

pe Pământ. Paul Samuelson, Milton Friedman, Gary Becker, Frank Knight şi mulţi alţii au devenit evanghelişti pasionaţi ai progresului economic, folosiţi nu numai în interiorul propriilor ţări, ci şi în direcţia altor culturi, la un nivel global. Vom reveni la această temă, cu mai multe detalii, în ultima parte a cărţii.

Realism şi anti-ascetism

În afara ideilor despre progres, vechii evrei au mai adus o contribuţie fundamentală la cultura noastră: desacralizarea eroilor, a naturii şi a cârmuitorilor. Exagerând puţin, am putea spune că gândirea iudaică este cea mai cu picioarele pe pământ, cea mai realistă şcoală ideatică dintre toate cele care au influenţat cultura noastră.[125] Evreii nu concepeau o lume abstractă a ideilor. Până în ziua de azi, continuă să fie interzisă reprezentarea grafică a lui Dumnezeu, a oamenilor şi a animalelor în simboluri, picturi, sculpturi şi desene. Ei nu aveau voie să creeze simboluri reprezentative şi reprezentări simbolice (modele, într-un fel) ale realităţii:

Ţineţi dar bine minte că în ziua aceea, când Domnul v-a grăit din mijlocul focului, de pe muntele Horeb, n-aţi văzut niciun chip. Să nu greşiţi dar şi să nu vă faceţi chipuri cioplite sau închipuiri ale vreunui idol, care să înfăţişeze bărbat sau femeie, sau închipuirea vreunui dobitoc de pe pământ, sau închipuirea vreunei păsări ce zboară sub cer, sau închipuirea vreunei jivine, ce se târăşte

125 În lumea occidentală, o „separare” completă între trup şi suflet nu a avut loc decât în gândirea elină. „[Importantul antropolog] Jaynes datează acest eveniment în secolul al VI-lea î.e.n. Conceptul de suflet ca lucru esenţial diferă de conceptul trupului, mai ales la Platon şi Aristotel, iar creştinismul a dezvoltat ulterior şi mai mult această diferenţiere. Iudaismul timpuriu nu făcea o diferenţă atât de pregnantă între trup şi suflet, dar mai apoi a admis conceptul sufletului nemuritor”, Heffernanová, 2008, 61.

pe pământ, sau închipuirea vreunui peşte din apă, de sub pământ; sau, privind la cer şi văzând soarele, luna, stelele şi toată oştirea cerului, să nu te laşi amăgit ca să te închini lor, nici să le slujeşti, pentru că Domnul Dumnezeul tău le-a lăsat pentru toate popoarele de sub cer.[126]

Spre deosebire de creştinism, conceptul unui paradis sau rai extraterestru n-a prea fost dezvoltat în gândirea iudaică.[127]

Paradisul israeliţilor – Edenul – era iniţial situat pe Pământ, într-un loc dat din Mesopotamia[128] şi într-un moment dat, de la care se calcula genealogia exactă a descendenţei din Adam şi Eva. Până în ziua de azi, evreii calculează anii pornind de la facerea lumii. Conceptul raiului nu este deloc elaborat şi, în orice caz, nu este folosit în argumentaţii (teologice). Chiar şi Voltaire scrie: „Cert este faptul că, în legile sale pentru popor, [Moise] nici măcar o dată nu pomeneşte de vreo viaţă de apoi, hotărnicind toate pedepsele şi răsplăţile în viaţa de acum”.[129]

Ascetismul voit şi dirijat le era străin vechilor evrei, la fel ca şi dispreţul la adresa lucrurilor fizice şi materiale, cum se va întâmpla mai târziu sub influenţa tradiţiilor

---

126 Deuteronomul (Cartea a cincea a lui Moise) 4:15-19. Reprezentarea vizuală este interzisă; pe de altă parte, se pune un mare accent pe interpretare sau pe prezentarea orală. Cu doar câteva versete înainte, Domnul îndeamnă: „Decât numai păzeşte-te şi îţi fereşte cu îngrijire sufletul tău, ca să nu uiţi acele lucruri pe care le-au văzut ochii tăi şi să nu-ţi iasă ele de la inimă în toate zilele vieţii tale; să le spui fiilor şi fiilor feciorilor tăi” (Deuteronomul 4:9). În contrast cu alte popoare, tradiţia orală joacă un rol major în cultura iudaică. La alte popoare, păstrarea moştenirii culturale (a istoriei) prin reprezentări — fie ele picturi sau sculpturi — a predominat. În special eroul grec trebuia să îndeplinească toate cerinţele pentru o zugrăvire atrâgătoare.

127 Pentru mai multe amănunte, vezi Weber, *Ancient Judaism*, 141.

128 Vezi Facerea 2:10-14.

129 Voltaire, *The Philosophical Dictionary for the Pocket* [Dictionnaire Philosophique], 308.

întemeiate pe operele lui Socrate şi Platon.[130] Această tradiţie ascetică elină îşi face loc în creştinism ulterior, prin învăţăturile lui Pavel din Tarsus şi ale neoplatonicianului Augustin (354-430), care sigur că n-a fost de acord cu ea decât până la un punct. (Vom reveni la învăţaţii greci şi la cei creştini din Evul Mediu, când vom vorbi despre subiectul ascetismului.)

Lumescul (pământescul) evreiesc a fost remarcat de Max Weber, care scria că „iudaismul este cel puţin orientat spre lume, în sensul că nu respinge lumea ca atare, ci respinge doar ordinea predominant întemeiată pe rangul social. (…) Iudaismul se deosebeşte de puritanism numai în relativa (ca de obicei) absenţă a ascetismului sistematic. (…) Respectarea legii evreieşti nu are nicio legătură cu ascetismul". Evreii [131]consideră că lumea este reală, n*u doa*r o reflexie umbrită a unei lumi mai bune aflate undeva în norul de idei – noţiune pe care interpretarea uzuală a istoriei i-o atribuie lui Platon. Sufletul nu se luptă cu trupul şi nu este prizonierul acestuia din urmă, cum avea să scrie Augustin mai târziu. Din contră, trupul şi lumea materială – şi, deci, lumea economică – sunt creaţia unui Dumnezeu bun. Pământul, lumea, trupul şi realitatea materială sunt pentru evrei cadrul suprem al istoriei divine, apogeul absolut al creaţiei.

Această idee este *conditio sine qua non* pentru dezvoltarea ştiinţei economiei, care este un lucru de sorginte cu desăvârşire pământească şi, deci, prin aceasta, motivată şi justificată, în ciuda faptului că nu are o „dimensiune spirituală", ci serveşte îndeplinirii unor trebuinţe şi dorinţe în totalitate lumeşti.[132] Învăţăturile

130 Lucrarea de faţă nu-şi propune să urmărească evoluţia ulterioară a iudaismului (în special a diasporei), în care apar frecvent elemente ascetice. Aici, ne vom concentra atenţia doar pe antropologia economică a *Vechiului Testament*.

131 Weber, *Economy and Society*, 611.

132 „Astfel, nevoinţele sau dorinţele sunt tratate de iudaism în exact acelaşi mod ca orice alte înclinaţii fundamentale ale omului. Ele nu sunt

Vechiului Testament nu desconsideră decât rareori avuţia – sau să aducă laude sărăciei. Abia în *Noul Testament* găsim austeritatea unui dispreţ radical în faţa bogăţiilor – vezi, de exemplu, parabola lui Lazăr. Dar pentru evrei, când cuiva îi merge bine (economic) în lume, situaţia este adeseori interpretată ca expresie a bunăvoinţei Domnului. Sombart, sociologul înclinat spre economic, tratează foarte corect chestiunea:

Uitaţi-vă prin scrierile evreieşti, dar mai ales în Sfânta Scriptură şi în Talmud, şi veţi găsi, într-adevăr, câteva pasaje în care sărăcia este preamărită ca fiind deasupra bogăţiei şi mai nobilă decât aceasta. Dar, pe de altă parte, veţi da peste sute de pasaje în care averea este numită binecuvântare de la Domnul, şi numai proasta ei întrebuinţare sau pericolele pe care le ridică sunt arătate cu degetul... În toate acestea, nu se spune nimic împotriva bogaţilor, – şi nicăieri nu se afirmă că Domnul i-ar privi cu dezgust.[133]

Împreună cu conceptul pământescului, evreii au mai purces şi la alte desacralizări. În învăţăturile *Vechiului Testament*, eroii, cârmuitorii şi natura îşi pierd statutul divin. Toate acestea joacă un rol major în schimbarea modului de a privi economicul.

Eroul şi dezeificarea lui – visul nu doarme niciodată

Conceptul eroului este mai important decât ar putea părea la prima vedere. Ar putea sta la originea îndepărtată

---

ceva ce poate sau trebuie să fie distrus, ci, mai degrabă, tendinţe pe care oamenii pot şi trebuie să le sfinţească, iar prin aceasta să fie sfinţiţi şi ei... Aşadar, dobândirea şi păstrarea valorilor economice sunt considerate de iudaism fiind legitime, permise şi benefice, chiar dacă restrânse şi sanctificate de respectarea întocmai a poruncilor venite de la Dumnezeu", Tamari, *The Challenge of Wealth*, 47.

133 Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, 216.

a spiritelor animale invocate de Keynes sau a dorinţei de a urmări un fel de arhetip interior, pe care un individ dat îl acceptă ca fiind al lui şi pe care societatea îl valorizează. Fiecare dintre noi are probabil un soi de „erou lăuntric” – un soi de model interior al persoanei care-şi doreşte să fie, un şablon, un exemplu pe care (cu bună ştiinţă sau nu) încearcă să-l copieze. Este foarte important de ştiut despre ce fel de arhetip vorbim, pentru că rolul său rămâne predominant iraţional şi se schimbă în funcţie de epocă şi de civilizaţia dată. Acest *animator interior* al nostru, motorul nostru primar intern, acest vis, nu doarme niciodată şi ne influenţează comportamentul – inclusiv pe cel economic – mai mult decât am vrea să ne dăm seama.

În primul rând, observăm că *Vechiul Testament* are la dispoziţia sa un arhetip de erou mult mai realist decât civilizaţiile din jur. „Eroii” evreilor, spre deosebire de cei din *Epopeea lui Ghilgameş*, de exemplu, sau de cei din fabulele şi legendele grecilor, sunt oameni mai reali şi pe care ni-i putem închipui în mod mai realist, tridimensional. Cunoaştem deja noţiunea sumeriană a eroului, deci să ne oprim câteva clipe asupra celei de-a doua culturi care i-a influenţat enorm pe evrei: egiptenii. Evreii au petrecut mai multe secole în Egipt, la începutul istoriei lor, plecând (probabil) în timpul domniei faimosului Ramses al II-lea.[134] Din scrierile păstrate (dacă a existat cineva care a fondat tradiţia birocraţilor şi a arhivarilor, nu se poate să fi fost altceva decât egiptean), ne putem face cât de cât o idee despre cum trebuie să fi arătat un asemenea erou în imaginaţia timpului. Mitologia regelui-erou era puternic dezvoltată în epocă, lucru rezumat de Claire Lalouette prin următoarele caracteristici de bază: frumuseţe (un chip perfect, pe care „este plăcut să-l priveşti”, dar şi ceea ce exprimă cuvântul egiptean *nefer*, care nu înseamnă numai

134 Vezi Lalouette, *Ramessova říše* [L'empire de Ramsès], 194.

aspect estetic, ci conţine şi calităţi morale)[135], bărbăţie şi putere[136], cunoaştere şi inteligenţă[137], înţelepciune şi înţelegere, atenţie trează şi capacitate de înfăptuire, faimă şi renume (faimă care îi doboară pe duşmani, pentru că „o mie de oameni n-ar putea rămâne drepţi, bine înfipţi pe picioare, în preajma lui")[138]; eroul este un păstor priceput (care se îngrijeşte de cei ce-l slujesc), este pieptul-pavăză de aramă, scutul de apărare al ţării şi al poporului. De asemenea, trebuie menţionat că domnitorul egiptean, la fel ca şi cel sumerian, era parţial zeu sau fiul vreunui zeu.[139]

Nu vom găsi semizei similari în *Tora*, nici eroi musculoşi care să fie dăruiţi cu calităţi fizice

---

135 Întâmplător, ar fi interesant de remarcat că, până în ziua de azi, facem o legătură între moralitate şi estetic. Personajele negative sunt neplăcute ochiului, în timp ce personajele pozitive tind să fie frumoase. Cititorii se vor gândi cu siguranţă la multe exemple, pentru care nu trebuie să se ducă prea departe. Demonii şi monştrii din miturile moderne — cărţi şi filme — sunt urâţi ca moartea, ca nişte cadavre, iar dacă sunt totuşi frumoşi, este o frumuseţe (temporară) menită să înşele, pe care ei o folosesc doar ca momeală (sexuală). Există realmente doar câteva personaje negative în mitologia noastră cea mai modernă care să fie frumoase.

136 Ramses al II-lea este „un viteaz fără pereche, cu umeri de fier şi inimă neînfricată".

137 Ramses al II-lea „are o inimă clarvăzătoare ca Thot". Nu e lipsit de interes să observăm că, la vechii egipteni, inteligenţa îşi avea locaşul în inimă; inima era adăpostul gândirii. Astăzi, inima este considerată locul din care izvorăsc afectele; mai mult, ea intră frecvent în conflict cu raţiunea, care, dimpotrivă, remarcăm că îşi are locaşul în cap. Vezi Pascal, *Pensées*: „Inima îşi are raţiunile ei, pe care raţiunea nu le cunoaşte" (partea 227, Secţiunea IV, „Despre mijloacele credinţei"). Am putea foarte uşor înlocui „raţiune" cu „cap".

138 Această armă morală, cum o numeşte Lalouette, are acelaşi efect de fiecare dată: prăbuşirea sau măcar paralizia totală a duşmanului, fără nici măcar o lovitură. În acest punct, se cuvine să ne reamintim că, la căderea Ierihonului, primul oraş ocupat de evrei, zidurile acestuia (zidurile, nu oamenii) se prăbuşesc la fel, singure, fără măcar să fie dată o singură lovitură. Vezi Iosua Navi 6.

139 Vezi Lalouette, *Ramessova říše* [L'empire de Ramsès], 277-283, capitolul „Portretul unui erou".

supraomeneşti şi predestinaţi unor fapte măreţe. Unica excepţie este „voinicul” Samson (dar chiar şi în cazul lui, forţa supraomenească pe care o poseda depindea de voinţa divină). Eroii (dacă putem să le spunem aşa) din Tora comit frecvent greşeli, care sunt cu grijă consemnate în Biblie – probabil tocmai pentru ca niciunul dintre ei să nu poată fi zeificat.[140] N-avem de căutat prea departe după exemple. Noe se îmbată în asemenea hal, încât se face de râs; Lot îşi lasă propriile fiice să-l seducă, fiind într-o stare similară de ebrietate. Avram minte şi încearcă (de mai multe ori) să-şi vândă nevasta ca pe o concubină. Iacob îl escrochează pe tatăl său, Isac, şi-i fură fratelui său Esau binecuvântarea cuvenită primului născut. Moise omoară un egiptean. Regele David o seduce pe nevasta comandantului său militar, după care pune ca acesta să fie ucis. La bătrâneţe, regele Solomon se închină unor idoli păgâni, şi aşa mai departe.[141]

Fiecare societate şi epocă îşi are idealurile sale, pe care oamenii le adoptă inconştient în comportare; majoritatea sunt combinate din lucruri care au fost deja. Antropologia cunoaşte mai multe arhetipuri de eroi. Antropologul american de origine poloneză Paul Radin a examinat miturile indienilor nord-americani şi, de exemplu, în cartea lui cea mai influentă, *The Trickster*, el descrie cele patru arhetipuri de bază ale eroilor amerindieni. Cel mai vechi era aşa-numitul Şarlatan – un pungaş; apoi

140 În marea majoritate a poveştilor *Vechiului Testament* se depun clar strădanii de precizare a datei (de regulă, derivată din anul de domnie al unui rege dat sau conform genealogiei), precum şi locul exact al evenimentului.

141 Acest lucru se verifică mai ales pentru cârmuitorii importanţi ai poporului evreu. Totuşi, chiar şi profeţii (în cazul cărora zeificarea nu era chiar aşa o mare ameninţare) îşi văd adesea greşelile consemnate. Profetul Iona îşi astupă urechile la vorbele Domnului şi blestemă trufaş, după ce Domnul manifestă compasiune faţă de oraşul Ninive. Ieremia tânjeşte să moară, şi aşa mai departe. O excepţie scânteietoare este profetul Daniel — el fiind unul dintre puţinele personaje pentru care nu se consemnează nici măcar o „pată" pe caracter

deţinătorul culturii – Iepurele; vânjosul Coadă Roşie; şi, în sfârşit, cea mai evoluată formă de erou, Gemenii. De exemplu, la Ghilgameş se putea sesiza semnele tuturor arhetipurilor lui Radin; geamănul care-l completează este Enkidu.[142] Într-o anumită măsură, se poate spune că evreii – şi mai târziu creştinismul – au mai adăugat un arhetip, cel al Pătimitorului.[143] Iov a fost unul dintre aceştia sau, în mare parte, Isaia (în creştinism, idealul este în mod logic personificat de Iisus Christos, care îşi proiectează forţa prin slăbiciune, victoria prin pierdere şi magnificenţa prin umilirea pe cruce. Rolul lui, s-ar părea, a fost acela de a arăta calea şi de a suferi în mod reprezentativ). Aşa cum am văzut din lista de mai sus, eroii evrei corespund cel mai mult Şarlatanilor, Deţinătorilor Culturii şi Gemenilor. Voinicul de sorginte divină, simbolul predominant la care ne gândim atunci când spunem „erou”, lipseşte.

Acest aspect este foarte important pentru capitalismul democratic, fiindcă arhetipul eroic evreu pregăteşte mult mai bine terenul pentru dezvoltarea fenomenului ulterior al eroului, mai potrivit cu modul nostru actual de viaţă. „Eroii au pus armele în cui şi s-au apucat de negoţ ca să se îmbogăţească”.[144] Şi, după cum bine se ştie, n-ai neapărat nevoie de muşchi ca să faci comerţ, cum nu ai nici de frumuseţe sau să fii semi-erou. Mai degrabă, pentru eroii care au împins civilizaţia noastră până unde a ajuns ea azi, arhetipurile eroice ale pişicherului iscusit, purtătorului culturii şi pătimitorului se potrivesc mai bine.

Natura nu e sacră

Pe lângă dezeificarea eroilor, *Vechiul Testament*

142 Vezi Heffernanová, *Gilgameš* [Ghilgameş], 6.

143 Se pare că acesta este arhetipul pe care F. Nietzsche îl atacă în modul cel mai acerb.

144 Lalouette, *Ramessova říše* [L'empire de Ramsès], 118.

accentuează cu putere dezeificarea naturii.[145] Natura este creaţia Domnului, ceea ce denotă divinitate, dar nu este un domeniu al zeilor capricioşi, ca aceia pe care i-am văzut în *Epopeea lui Ghilgameş*.[146] Dezeificarea însă nu înseamnă o chemare la jaf sau siluire; omul a fost aşezat aici ca să aibă grijă de natură (vezi povestea Grădinii Edenului sau simbolismul denumirilor date animalelor). Ideea de apărare şi protejare a naturii se corelează şi ea cu cea de progres, discutată la începutul capitolului. În cazul unei concepţii liniare a curgerii timpului, devine în mod evident o chestiune de moştenire lăsată generaţiilor viitoare. „Iudaismul priveşte dezvoltarea economică a societăţii umane ca pe un lucru pozitiv, iar natura se supune acestei axiome. Dar (...) creşterea nu va putea fi decât una limitată. Nevoile generaţiilor viitoare trebuie să fie luate în considerare; la urma urmei, oamenii sunt păzitorii lumii lui Dumnezeu. Risipirea resurselor naturale, fie ele în proprietate privată sau a statului, este interzisă”.[147]

Cârmuitorii sunt simpli oameni

Într-un context istoric similar, învăţăturile Vechiului Testament au desfăşurat o desacralizare similară a

---

145 În Facerea, Soarele şi Luna — zeităţile tradiţionale ale culturilor primitive — nu sunt nici măcar numite; sunt desemnate doar ca lumina mai mare şi lumina mai mică.

146 Aşa cum poate vă amintiţi, în epopeea respectivă, natura, care îi înconjura pe oameni, era întruchiparea unor zeităţi capricioase, care aveau aceleaşi slăbiciuni şi toane ca ale oamenilor. De exemplu, conform legendei, zeităţile au trimis marele potop pentru că oamenii făceau prea multă gălăgie, tulburându-le liniştea. Natura nu era lipsită de zeităţi şi nici nu se punea problema să fie cercetată ştiinţific, şi cu atât mai puţin să fie tulburată (excepţie făcând cazul când omul era în proporţie de două treimi zeu, ca Ghilgameş), pentru că era primejdios să cercetezi sistematic, meticulos (şi ştiinţific) o pădure a zeilor năzuroşi şi iute schimbători. În plus, n-ar avea niciun rost — din moment ce nu există legităţi imuabile pe care să te poţi baza.

147 Tamari, *The Challenge of Wealth*, 51.

conducătorilor, a aşa-numiţilor „purtători ai politicii economice”. Dumnezeu i-a chemat pe evrei, prin intermediul lui Moise, să se ridice împotriva faraonului – un lucru nemaiauzit la vremea aceea. Cârmuitorul era egalul zeilor sau, în cel mai rău caz, fiul unui zeu – până la urmă, în acelaşi sens în care Ghilgameş, conducătorul Urukului, era în proporţie de două treimi zeu. Dar într-un context al *Vechiului Testament*, faraonul nu era decât un simplu om (cu care puteai să nu fii de acord şi căruia puteai să i te opui!).

Chiar şi regilor israeliţi de mai târziu li se reaminteşte tot timpul de către profeţi că nu sunt atotputernici; ei nu erau egalii lui Dumnezeu, ci supuşii lui. În ultimă instanţă, întreaga idee de lider politic contravenea voinţei Domnului, aşa cum *Tora* explicitează clar. Fără niciun echivoc, Domnul prefera, ca formă supremă de conducere, judecătorul – o instituţie capabilă să arbitreze, dar care nu va cârmui explicit, în sensul modern al puterii executive.[148] Domnia regilor a fost aproape la propriu scoasă afară din ţară de către evrei, şi în acest sens a fost privită de interpreţii ulterior ai *Torei*. Prin urmare, nu era vorba de o instituţie divină; a fi rege reprezenta o chestiune în totalitate pământească. De atunci, regilor li s-a cerut să dea dovadă de modestie, considerată una dintre virtuţile esenţiale. Regele David, cel mai important dintre regii israeliţi, scrie în Psalmul 147, care îi este atribuit: „Domnul îi ia asupra Sa pe cei blânzi, dar pe cei păcătoşi pân’ la pământ îi smereşte”.[149] Politica şi-a pierdut caracterul de infailibilitate divină, iar chestiunile politice erau supuse dezbaterii. Politica economică putea să facă obiectul examinării.

---

148 Acest lucru are nişte implicaţii interesante pentru separaţia lui Tocqueville între puterea legislativă, cea judecătorească şi cea executivă. Domnule este considerat a fi legiuitorul, iar judecătorii, profeţii desemnaţi de El.

149 Psalmi 147:6. (în versiunea românească a Bibliei, Psalmi 146:6 — n.t.)

Întreaga instituţie a domniei regeşti este, aşadar, în *Vechiul Testament*, ceva care nu se recomandă, ba chiar se emit avertismente împotrivă. Înainte ca israeliţii să-şi aleagă (prin tragere la sorţi) regii, „legiuirea” în Israel era pusă în aplicare de judecători, care aveau mult mai puţină autoritate executivă decât regii. În citatul următor, Domnul evreilor îi avertizează pe oameni, prin profetul Samuel, să nu-şi pună un rege deasupra lor:

Şi a zis: „Iată care vor fi drepturile regelui care va domni peste voi: pe fiii voştri îi va lua şi-i va pune la carele sale şi va face din ei călăreţii săi şi vor fugi pe lângă carele lui. Va pune din ei căpetenii peste mii, căpetenii peste sute, căpetenii peste cincizeci; să lucreze ţarinile sale, să-i secere pâinea sa, să-i facă arme de război şi unelte la carele lui. Fetele voastre le va lua, ca să facă miresme, să gătească mâncare şi să coacă pâine. Ţarinile, viile şi grădinile de măslini cele mai bune ale voastre le va lua şi le va da slugilor sale. Din semănăturile voastre şi din viile voastre va lua zeciuială şi va da oamenilor săi şi slugilor sale. Din robii voştri, din roabele voastre, din cei mai buni feciori ai voştri şi din asinii voştri va lua şi-i va întrebuinţa la treburile sale. Din oile voastre va lua a zecea parte şi chiar voi veţi fi robii lui. Veţi suspina atunci sub regele vostru, pe care vi l-aţi ales, şi atunci nu vă va răspunde Domnul”. Poporul însă nu s-a învoit să asculte pe Samuel, ci a zis: „Nu, lasă să fie rege peste noi (…)”[150]

Aşadar, chiar şi fără blagoslovenie, instituţia unui cârmuitor, ca deţinător al puterii executive, s-a născut în Israel. De la bun început, când Dumnezeu ia distanţă de întreaga poveste, pluteşte în aer ideea că nu există nimic sfânt, cu atât mai puţin divin, în politică. Domnitorii fac greşeli, şi este posibil să fie aspru criticaţi – ceea ce se şi întâmplă, frecvent şi fără osebire, prin profeţi, în *Vechiul*

150 I Regi 8:11-19.

Testament.

Laudă ordinii şi înţelepciunii – omul ca desăvârşitor al Creaţiei

Lumea creată are un soi de *ordine*, de care noi ca oameni ne putem da seama – ceea ce, pentru metodologia ştiinţei şi cea a economiei, este foarte important, fiindcă *dez*ordinea şi haosul sunt foarte dificil de examinat ştiinţific.[151] Credinţa în existenţa unui gen sau altul de ordine raţională şi logică, într-un sistem (societate, economie), este o ipoteză tacită a oricărei cercetări (economice).

La începutul creaţiei, s-ar părea, nu aşa stăteau lucrurile – totul era, în adevăratul sens al cuvântului, o masă *unică*, amorfă şi fără culoare; nimic nu avea vreun nume sau semn şi totul se contopea într-unul singur.[152] Dumnezeu *creează* mai întâi prin cuvânt şi apoi, în câte o zi pe rând, El *desparte* lumina *de* întuneric, apa *de* uscat, ziua *de* noapte şi aşa mai departe – şi El dă lucrurilor *o ordine*.[153] Lumea este creată *ordonat* – este alcătuită *cu minte* şi *chibzuinţă*. Lumea este în aşa fel făcută încât să fie, măcar în parte[154], descifrabilă de orice altă fiinţă

151 Ştiinţa modernă este totuşi capabilă să studieze anumite forme de haos. De exemplu, teoria haosului studiază comportamentul sistemelor dinamice care sunt extrem de sensibile la condiţiile iniţiale.

152 Acest motiv al Haosului apare, de asemenea, şi în alte poveşti şi legende.

153 Important de remarcat este că *denumirea* are, de asemenea, legătură cu orice fel de creaţie, de separare. Dacă un lucru nu este numit, adică nu este separat de altele, nu este el însuşi — nu este delimitat şi, deci, nu este definit.

154 Deocamdată, nici măcar regina ştiinţelor exacte, fizica teoretică, nu a fost în stare să pătrundă cu înţelegerea până la fundamentele „realităţii obiective” înseşi. Prin urmare, nici până în ziua de azi fizicienii nu ştiu cum să răspundă clar şi categoric la nişte întrebări de bază, de exemplu „Ce este materia?” — şi nici noi nu ştim. Problemele de profunzime continuă să fie învăluite în mister.

inteligentă şi rezonabilă, care se înclină în faţa regulilor raţionale. Principiile care guvernează lumea pot fi examinate. Cartea Proverbelor accentuează explicit, în mai multe rânduri, că *înţelepciunea* a fost prezentă la crearea lumii. Înţelepciunea personificată strigă:

Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult. Eu am fost din veac întemeiată de la început, înainte de a se fi făcut pământul. Nu era adâncul atunci când am fost născută, nici chiar izvoare încărcate cu apă. Înainte de a fi fost întemeiaţi munţii şi înaintea văilor eu am luat fiinţă. Când încă nu era făcut pământul, nici câmpiile, nici cel dintâi fir de praf din lume, când El a întemeiat cerurile, eu eram acolo; când El a tras bolta cerului peste faţa adâncului, când a întărit norii sus şi izvoarele adâncului curgeau din belşug, când El a pus hotar mării, ca apele să nu mai treacă peste ţărmuri şi când El a aşezat temeliile pământului, atunci eu eram ca un copil mic alături de El (...).[155]

Citatul de mai sus continuă:

veselindu-mă în fiecare zi şi desfătându-mă fără încetare în faţa Lui (...) şi găsindu-mi plăcerea printre fiii oamenilor. Şi acum, fiilor, ascultaţi-mă! Fericiţi sunt cei ce păzesc căile mele! (...) Fericit este omul care ascultă de mine şi veghează în fiecare zi la porţile mele şi cel ce străjuieşte lângă pragul casei mele! Cel ce mă află a aflat viaţa şi dobândeşte har de la Domnul; Iar cel ce păcătuieşte împotriva mea îşi păgubeşte viaţa lui. Toţi cei ce mă urăsc pe mine iubesc moartea.[156]

Dumnezeu, şi înţelepciunea întru El, ne îndeamnă prin urmare să învăţăm ordinea lumii. Lumea nu ne este cu

155 Pildele lui Solomon 8:22-30.

156 Pildele lui Solomon 8:30-36.

totul de neînţeles. Şi, mai ales, cercetarea nu este *interzisă*. Faptul că *ordinea* poate fi pricepută de raţiunea umană este încă o ipoteză nerostită care serveşte drept piatră de temelie a oricărei investigaţii ştiinţifice. Există şi mai multe îndemnuri spre a căpăta înţelepciune, în *Vechiul Testament*. „Înţelepciunea strigă pe uliţă şi în piele îşi ridică glasul său (...): «Până când, proştilor, veţi iubi prostia? Până când, nebunilor, veţi iubi nebunia? Şi voi, neştiutorilor, până când veţi urî ştiinţa?»” Sau[157], câteva capitole mai departe: „Iată începutul înţelepciunii: Agoniseşte înţelepciunea şi, cu preţul a tot ce ai, capătă priceperea”.[158]

Cercetarea lumii este, prin urmare, o activitate absolut legitimă, ba încă una pe care chiar Dumnezeu o cere: este un mod de a participa la lucrarea Creatorului.[159] Omul este chemat să se înţeleagă pe sine şi ceea ce îl înconjoară şi să-şi folosească în bine cunoaşterea. Natura există pentru om, iar acestuia i se deschide posibilitatea de a o explora şi de a o schimba – un lucru pe care omul este chemat, dacă nu chiar nemijlocit creat, să-l facă.

Cultura ebraică a pus bazele pentru cercetarea ştiinţifică a lumii. Se cuvine remarcat că examinarea raţională a naturii îşi are rădăcinile, surprinzător, în religie. Chiar dacă această lume va avea întotdeauna multe mistere, pe care numai raţiunea, de una singură, nu va reuşi nicicând să le dezlege, suntem aşezaţi într-o lume pe care putem încerca s-o înţelegem printr-o combinaţie între intuiţie, raţiune, experienţă şi aşa mai departe.

---

157 Pildele lui Solomon 1:20-22.

158 Pildele lui Solomon 4:7.

159 Faptul că această participare reprezintă voinţa Domnului este demonstrat atunci când Dumnezeu îl pune pe Adam să le dea nume tuturor celor create. În culturile mai vechi, şi, într-o anumită măsură, chiar şi azi, punerea unui nume este o activitate privilegiată. În concepţia evreiască, ea reflectă un anumit tip de autoritate asupra a ceea ce a fost astfel numit.

Omul ca isprăvitor al Creaţiei

Crearea lumii, aşa cum este explicată aceasta în învăţăturile evreieşti, este descrisă în Cartea Facerii. Aici, Dumnezeu (i) creează, (ii) separă şi (iii) denumeşte:

La început **a făcut** Dumnezeu cerul şi pământul (…) şi a de**spărţit Dum**nezeu lumina de întuneric. Lumina a numi**t-o Dum**nezeu ziuă, iar întunericul l-a numit noapte. (…) A făcut **Dumneze**u tăria şi a despăr**ţit Dumneze**u apele cele de sub tărie de apele cele de deasupra tăriei. Tăria a numit-**o Dumneze**u cer. (…) Uscatul l-a numit Du**mnezeu pă**mânt, iar adunarea apelor a numit-o mări. (…). (Sublinierile î[160]mi aparţin.)

Fără numire, realitatea nu există; ea este creată odată cu limbajul. Wittgenstein enunţă ferm acest lucru în tratatul său: limitele limbajului nostru sunt limitele lumii noastre.[161] De asemenea, nu ne putem gândi la ceva care să nu aibă un simbol reprezentativ în mintea noastră (cum ar fi o denumire, un semn etc.). Ceea ce nu ştim cum să considerăm, nu putem numi[162] fără teama de a greşi, şi viceversa.

Numirea *însăşi* (aici, majuscula s-ar cuveni păstrată indiferent de locul cuvântului în propoziţie) aparţine prin tradiţie actului suprem al Creatorului şi reprezintă o încununare măreaţă a operei, ultima tuşă de pensulă cu care este finalizat tabloul – semnătura maestrului. În Facerea are loc un moment remarcabil: ultimul act, trăsătura ultimă de penel a creaţiei, numirea animalelor – acest act îi este oferit unui om, nu este făcut de Dumnezeu, aşa cum ne-am aştepta. Omului i s-a dat sarcina să isprăvească actul de creaţie pe care l-a început

160 Facerea 1:1-10.

161 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosphicus*, 56.

162 *Ibid.*, 57.

Dumnezeu:

[Şi] Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului şi toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va **numi**; aşa ca toate fiinţele vii să se **numească** precum le va **numi** Adam. Şi **a pus Adam nume** tuturor animalelor şi tuturor păsărilor cerului şi tuturor fiarelor sălbatice (…).[163]

Într-un singur paragraf se vorbeşte despre numire şi punerea unui nume, de patru ori. Dumnezeu îi dă omului creaţia Sa într-o stare oarecum incompletă (aproape că-ţi vine să spui „produs semifinisat") şi lasă pe seama omului să adauge tuşele finale şi, astfel, să isprăvească creaţia. Numirea este o exprimare simbolică. În cultura evreiască (dar şi în cultura noastră, pană în ziua de azi), dreptul de a da un *nume* era unul suveran şi îl aveau, de exemplu, exploratorii (pentru locuri nou-descoperite), inventatorii (pentru principii nou-descoperite) sau părinţii (pentru copiii lor) – adică aceia care erau acolo la geneză, la origine. Acest drept a fost *înmânat* de Dumnezeu omenirii. Tema celui care aplică tuşele finale poate fi observată şi în noţiunea de grădină – un loc pe care se presupune că trebuie să-l cultivi sau să-l aduci la perfecţiune. Omul a fost aşezat într-o grădină, nu într-o junglă sau într-o pădure sau într-o luncă. Grădinile au nevoie în permanenţă de grijă şi atenţie; pădurile şi luncile sunt bine aşa cum sunt, chiar neatinse de nimeni.[164]

Ce legătură au toate acestea cu economia? Realitatea însăşi, lumea noastră „obiectivă", este *co-creată*, omul însuşi participă la creaţie, care, într-un fel, se vede

---

163 Facerea 2:19-20.

164 Facerea 2:15. O corecţie la această interpretare a numirii ar putea fi faptul că Adam a numit şi femeia: Eva. Dar acest lucru s-a întâmplat după căderea în păcat; înainte de aceasta, Adam nu i-a spus pe niciun nume Evei.

permanent recreată.

Realitatea nu este un dat; nu este pasivă. Perceperea realităţii şi a „realităţilor-fapt” necesită participarea activă a omului. Omul este acela care trebuie să facă ultimul pas, un act (şi observăm aici remarcabila proximitate semantică dintre *fapt* şi *act*) menit să permită mai departe crearea realităţii. Un act de *real*-izare din partea noastră reprezintă crearea unui construct, impunerea sensului şi a ordinii (ceea ce este splendid exprimat de actul biblic al *numirii*, practic o categorisire, o sortare, o ordonare). Modelele noastre ştiinţifice aplică tuşele finale asupra realităţii, pentru că (1) ele dau o interpretare, (2) ele dau un nume fenomenelor, (3) ele ne oferă posibilitatea să clasificăm lumea şi fenomenele după forme logice şi (4) prin aceste modele, noi percepem în fapt realitatea. Prin această ordine (impusă de noi), realitatea începe cu adevărat să ne apară; fără ea, îşi pierde sensul. Şi, aşa cum bine spune ilustrul filosof ceh Neubauer: „Iar ceea ce nu are sens nu apare deloc”.[165]

Prin teoriile sale, omul nu doar că descoperă lumea, ci o şi formează. Nu numai în sensul de remodelare a naturii (creşterea eficienţei sau a fertilităţii prin aratul ogoarelor, altoirea plantelor, clădirea digurilor), ci şi într-un sens profund, ontologic. Atunci când omul găseşte un nou cadru lingvistic sau un nou model analitic, sau încetează să-l mai folosească pe cel vechi, el modelează sau remodelează realitatea. Modelele nu sunt decât în capul nostru; ele nu sunt „în realitatea obiectivă”. Privite lucrurile în acest fel, Newton *a inventat* (nu doar a descoperit!) gravitaţia.[166] El a inventat (în mod fictiv şi

165 Neubauer, *Respondeo dicendum*, 23.

166 Neubauer, *O čem je věda? (De possest: O duchovnim bytí Božim)* [Despre ce este ştiinţa], 173-174. Vezi şi Pirsig, *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values*, 32-37, din care citez aici: „«Crezi în fantome?». «Nu», răspund eu. «De ce nu?» «Pentru că nu sunt şti-in-ţi-fi-ce, pentru că... nu există decât în mintea oamenilor.» (...) De exemplu, pare perfect firesc să presupunem că gravitaţia şi

complet abstract!) un cadru analitic care a fost larg acceptat şi „transformat” curând în realitate. Marx a inventat şi el într-o manieră similară: el a creat noţiunea exploatării de clasă. Prin această idee a lui, modul în care o mare parte din lume percepea istoria şi realitatea s-a schimbat timp de aproape un secol.

Acum ajungem la un subiect pur economic. Să revenim la aplicarea tuşelor finale asupra realităţii, în sensul mai simplu (nemodelator) al termenului. John Locke abordează dintr-un unghi interesant această chestiune, atunci când se ocupă de „valoarea adăugată” a muncii şi a grijii omului:

> Căci proviziile care servesc subzistenţei omului, produse de un acru de pământ împrejmuit şi cultivat, sunt (ca să vorbim pe înţeles) de zece ori mai multe decât cele date de un acru de pământ, tot atât de bogat ca primul, lăsat să se părăginească în stăpânirea tuturor. (…) Iar aici am socotit la foarte puţin pământul astfel îngrijit, înmulţindu-i rodul doar de zece ori, când de fapt se apropie mai degrabă de o sută.[167]

Michael Novak vorbeşte chiar despre creaţia brută[168]

---

legea gravitaţiei au existat şi înainte de Isaac Newton. Ar fi complet aiurea să te gândeşti că până în secolul al XVII-lea n-ar fi existat gravitaţie... dacă te gândeşti suficient de îndelung la acest lucru, vei constata că, tot dând târcoale chestiunii, te învârţi în cerc, până ce ajungi la o singură concluzie posibilă, care să fie inteligentă şi raţională. Legea gravitaţiei şi gravitaţia în sine nu au existat înainte de Isaac Newton... legea gravitaţiei nu există nicăieri în altă parte decât în capul oamenilor! E o fantomă!... Logica există în minte. Numerele există numai în minte. Eu nu mă supăr când savanţii spun că fantomele există în minte. Ce mă deranjează este acel numai. Şi ştiinţa e numai în mintea ta, doar că asta n-o face să fie condamnabilă. Şi fantomele la fel.”

167 Locke, *Two Treatises of Government*, Book 2, Chapter 5, §37, 304-305.

168 Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, 150-151.

– un soi de „stare naturală”, care rămâne neatinsă de om şi necizelată „prin sudoarea frunţii sale”. Omul este pus administrator peste lumea creată; el devine responsabil pentru a duce creaţia la înflorire deplină. Ca şi cum, prin crearea în stare brută (nu în totalitate gata) a lumii, Dumnezeu îl pune pe om în legătură cu sarcina de a păzi şi de a proteja Grădina Edenului, iar prin aceasta, omul *co*-creează efectiv peisajul cultural. Filosoful ceh Zdeněk Neubauer descrie şi el acest lucru: „Aşa este realitatea, şi este atât de profundă, încât de bună voie se cristalizează în lumi. Prin urmare, susţin cu tărie că realitatea este o creaţie, şi nu un loc de manifestare pentru nişte fenomene date obiectiv.”[169]

Chiar şi în cadrul acestui punct de vedere se poate vedea cum gândirea evreiască este mistică – ea admite rolul incomprehensibilului. Ca urmare, prin pământescul său, concepţia evreiască îngăduie misterul şi se apără de o explicaţie mecanicist-cauzală a lumii: „Modul evreiesc de a gândi, după Veblen, pune accentul pe spiritual, pe miraculos, pe intangibil. Dimpotrivă, păgânii văd mecanicul şi ştiinţificul.”[170] Mulţi ani mai târziu, Keynes intră în istoria gândirii economice din aceeaşi cadenţă intelectuală; cea mai mare contribuţie a lui la ştiinţa economiei a fost tocmai resurecţia *imperceptibilului* – de exemplu, sub forma *spiritelor animale* sau a *incertitudinii*. Economistul Piero Mini chiar atribuie îndoiala şi abordarea rebelă susţinute de Keynes educaţiei cvasitalmudice primite de acesta.[171]

Binele şi răul din noi: o explicaţie morală a stării de bine

---

169 Neubauer, *Respondeo dicendum*, 28.

170 Mini, *Philosophy and Economics*, 228; sau vezi Veblen, *The Intellectual Preeminence of Jews in Modern Europe*.

171 Mini, *Philosopohy and Economics*, 229.

Am văzut că, în *Epopeea lui Ghilgameş*, binele şi răul nu sunt încă abordate sistematic dintr-un punct de vedere moral. În epopee se pomeneşte despre rău, dar el este descris ca un lucru care apare exogen, în exterior (în afara oraşului), *dincolo de noi*. Personificarea răului, Humbaba, îşi are sălaşul *dincolo* de graniţele oraşului, în pădurea de cedri; Enkidu era un rău care bântuia *în afara* oraşului – iar în momentul *urban*izării sale, el devine benefic.

Cititorul epopeii nu poate rezista sentimentului că răul se leagă de natură, iar binele de oraş, de civilizaţie, de progres. Întâmplător, egiptenii îşi îngăduiau o zeificare similară a oraşului; pentru ei, oraşele reprezentau entităţi divine. În textele şi poemele egiptene, oraşul era identificat cu zeii care locuiau în el.[172] Dar în epopee, binele şi răul nu sunt închipuite în plan moral – ele nu rezultă dintr-un act *(a) moral*. Răul nu este asociat liberului arbitru moral sau voinţei individului. Aici nu vorbim despre răul moral-omenesc, ci, mai degrabă, despre un fel de rău *natural*. Pare ca şi cum binele şi răul nici măcar n-au fost atinse de moralitate. Răul pur şi simplu se întâmplă. Punct.

Gândirea evreiască, pe de altă parte, se ocupă cu maximă atenţie de binele şi răul *moral*. Esenţa poveştilor sale e atinsă de o dimensiune morală.[173] Mai mult, istoria pare să fie întemeiată pe moralitate; preceptele morale par să fie factorii determinanţi ai istoriei. Pentru evrei, istoria se desfăşoară în funcţie de gradul de moralitate cu care se poartă actorii ei. Păcatul omenesc are o influenţă asupra istoriei, şi tocmai de aceea autorii *Vechiului Testament* au elaborat un foarte complicat cod moral care să fie chezăşia *unei lumi mai bune*. Răul nu se află dincolo de graniţele

---

172 Vezi Lalouette, *Ramessova říše* [L'empire de Ramses], 336.

173 Cum scria Sombart: „Dar, la fel cum s-a întâmplat cu toate celelalte elemente străine [adică poveştile împrumutate de la alte popoare] din iudaism, şi acestora li s-a conferit o semnificaţie etică, în conformitate cu geniul religiei”, *The Jews and Modern Capitalism*, 215.

oraşului, undeva în natură sau în pădure, *dincolo de noi*. În multe poveşti, putem citi exact opusul: naturalul reprezintă binele, iar civilizaţia oraşului artificial înseamnă răul.

Răul nu poate fi alungat, fireşte, printr-o simplă expediţie în pădure, aşa cum hotărăsc Ghilgameş şi Enkidu atunci când o pornesc la drum „ca să-l ucidă pe Humbaba şi să taie cedrii”. Sumerienii credeau în dualism: există zeităţi bune şi zeităţi rele, iar pământul oamenilor devine câmpul lor de bătălie pasiv. Evreii credeau exact pe dos. Lumea a fost creată de un Dumnezeu bun, iar răul apare în ea din cauza faptelor imorale ale oamenilor. Răul, aşadar, este comis de om.[174] Firul istoriei se derulează după moralitatea actelor umane. Ca exemplu, să luăm alungarea din paradis: aceasta a avut loc după actul de neascultare din partea lui Adam şi a Evei.[175] Deosebirea este ilustrată prin povestea potopului. *Vechiul Testament* prezintă decadenţa umană şi înmulţirea relelor amorale drept motive ale potopului:

Văzând însă Domnul Dumnezeu că răutatea oamenilor s-a mărit pe pământ şi că toate cugetele şi

---

174 S-ar putea spune chiar că este comis prin recunoaştere. Vezi *Etica* lui Bonhoeffer, unde acesta susţine că „prin urmare, cunoaşterea binelui şi a răului constituie o despărţire de Dumnezeu. Numai împotriva lui Dumnezeu poate omul să cunoască binele şi răul... «Iată, Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele şi răul», spune Dumnezeu (Facerea 3:22) (...) A cunoaşte binele şi răul echivalează cu a şti că de la tine pleacă binele şi răul, că eşti pe veci la originea posibilităţii de alegere şi decizie... acest secret a fost furat de la Dumnezeu... Viaţa omului este acum separare de Dumnezeu, de ceilalţi oameni, de lucruri şi de el însuşi”, *Ethics*, 21-24

175 Facerea 3. în amândouă poveştile, *Epopeea lui Ghilgameş* şi Facerea, un şarpe este acela care priveză omenirea de nemurirea ei. Şarpele îi fură şi îi mănâncă buruiana lui Ghilgameş — elixirul tinereţii; în Grădina Edenului, o convinge pe Eva să mănânce un fruct din Copacul Cunoaşterii Binelui şi Răului.

dorinţele inimii lor sunt îndreptate la rău în toate zilele.[176]

Din contră, în epopee potopul are loc pentru că oamenii s-au arătat gălăgioşi, tulburându-le liniştea zeilor. Prin urmare, epopeea nu conferă nicio dimensiune morală potopului, pe când Facerea îl explică prin (a) moralitate. Vom găsi nenumărate exemple în *Vechiul Testament* în care un act (a) moral a precedat istoria. Ştergerea de pe faţa pământului a Sodomei şi a Gomorei a fost un rezultat al păcatelor acestor oraşe;[177] patruzeci de ani în pustiu înainte de pătrunderea pe Pământul Făgăduinţei au fost pedeapsa pentru revolta de pe Muntele Sinai,[178] şi aşa mai departe. Întreaga istorie a poporului evreu este interpretată şi percepută prin prisma moralităţii. Moralitatea a devenit, ca să zicem aşa, o forţă motrice a istoriei evreilor.

Ciclul economic moral şi profeţii economice

În povestea poporului evreu, întâlnim de asemenea şi prima noţiune de ciclu economic – chiar prima menţiune din istoria noastră scrisă făcută vreodată despre ciclul economic. Tot aici găsim şi prima tentativă de a *explic*a din ce cauze apare ciclul. Există multe teorii despre ciclurile economice şi nici măcar azi nu se poate spune că ar predomina vreo părere unanimă printre economişti, în privinţa acestor cauze. Unii dau vina pe factorii psihologici, pe nu ştiu ce discrepanţă între economisire şi investiţie; alţii sunt convinşi de esenţa monetară a ciclului,

176 Facerea 6:5. Singura excepţie a fost Noe: „După aceea a zis Domnul Dumnezeu lui Noe: «Intră în corabie, tu şi toată casa ta, căci în neamul acesta numai pe tine te-am văzut drept înaintea Mea»”, Facerea 7:1.

177 Facerea 18:20-21.

178 „(...) Nimeni din oamenii aceştia, din acest neam rău, nu va vedea pământul cel bun, pe care Eu am jurat să-l dau părinţilor voştri” Deuteronomul 1:34-35.

pe când alţii îi văd cauzele în petele de pe Soare. Vechii evrei au venit cu ideea că principiile morale se aflau în spatele anilor buni şi răi, în spatele ciclului economic. Dar ar însemna să ne cam pripim.

Visul lui Faraon: Iosif şi primul ciclu economic

Pentru ca acest lucru să nu fie chiar foarte simplu, primul ciclu economic din istorie se leagă, firește, de un mister. Este vorba de bine-cunoscutul vis cu cele şapte vaci grase şi cele şapte vaci slabe, pe care Faraon i l-a povestit lui Iosif, fiul lui Iacob. Iosif a interpretat visul ca pe un soi de predicţie macroeconomică: şapte ani de belşug vor fi urmaţi de şapte ani de sărăcie, foamete şi nenorocire.

La doi ani după aceea, a visat şi Faraon un vis. Se făcea că stătea lângă râu; şi iată că au ieşit din râu şapte vaci, frumoase la înfăţişare şi grase la trup, şi păşteau pe mal. Iar după ele au ieşit alte şapte vaci, urâte la chip şi slabe la trup, şi au stat pe malul râului lângă celelalte vaci; şi vacile cele urâte şi slabe la trup au mâncat cele şapte vaci frumoase la chip şi grase la trup; şi s-a trezit Faraon.[179]

Mai târziu, Iosif interpretează visul lui Faraon:

Iată, vin şapte ani de belşug mare în tot pământul Egiptului. După ei vor veni şapte ani de foamete şi se va uita tot belşugul acela în pământul Egiptului şi foametea va secătui toată tara. Şi belşugul de altădată nu se va mai simţi în ţară, după foametea care va urma, că va fi foarte grea.[180]

Apoi, Iosif îl sfătuieşte pe Faraon cum să se ferească

179 Facerea 41:1-4.

180 Facerea 41:29-31.

în fapt de rezultatele profeţiei – cum să evite atât foametea, cât şi cei şapte ani de belşug, în fapt.

Şi acum să aleagă Faraon un bărbat priceput şi înţelept şi să-l pună peste pământul Egiptului. Să poruncească dar Faraon să se pună supraveghetori peste ţară, ca să adune în cei şapte ani de belşug a cincea parte din toate roadele pământului Egiptului. Să strângă aceia toată pâinea de prisos în aceşti ani buni ce vin şi s-o adune în cetăţile pâinii, sub mâna lui Faraon, şi să o păstreze spre hrană; hrana aceasta va fi de rezervă în ţară pentru cei şapte ani de foamete, care vor urma în ţara Egiptului, ca să nu piară ţara de foame.[181]

În această descriere putem fără îndoială recunoaşte politica fiscală anticiclică a lui Keynes de mai târziu. Pentru modul concret de aplicare a acestei reguli în cazul politicilor economice din prezent, a se vedea partea a doua a cărţii.

Profeţia care se autoinfirmă

În acest punct, trebuie să facem câteva observaţii: prin taxarea[182] la nivelul de o cincime din recoltă[183], în anii buni, pentru a se economisi bucate şi a putea deschide apoi grânarele în anii slabi, profeţia a fost în fapt împiedicată să se împlinească (anii prosperi au fost restrânşi, iar foametea evitată – printr-o predecesoare a stabilizării fiscale). Ceea ce semnalează în mod elocvent că, dacă profeţia ar fi „adevărată”, corectă, ceea ce s-a

181 Facerea 41:33-36.

182 Prima dată când se menţionează în Cartea Facerii un act echivalent cu taxarea.

183 Interesant este că statele moderne îşi taxează cetăţenii cu impozite mult mai mari, pe ansamblu, decât o cincime, deşi nu sunt în stare să susţină bugete echilibrate ciclic. Unele ţări n-au reuşit, de zeci de ani, nici măcar să realizeze un excedent bugetar.

profeţit nu s-ar întâmpla niciodată în realitate. Prin urmare, avem aici un paradox: dacă putem să anticipăm problemele şi să luăm măsuri adecvate, acestea nu trebuie nicidecum să se materializeze.[184] Prevestirile din *Vechiul Testament* nu erau, aşadar, nici pe departe viziuni deterministe asupra viitorului, ci avertismente şi variaţiuni strategice ale posibilului, care cereau imperios o reacţie. În multe cazuri, dacă reacţia era adecvată, ceea ce se profeţise nu mai avea loc în niciun fel.[185] Acest principiu al „profetului blestemat" sau al „profeţiei care se contrazice singură" poate fi demonstrat şi prin povestea profetului Iona; acesta părea să fie conştient de principiul menţionat (că prevestirile, atunci când sunt respectate, nu se materializează practic niciodată) şi, din acest motiv, nu voia să fie profet – oraşul Ninive nu a fost nicicând distrus, deşi (sau, mai corect spus, *tocmai pentru că*) Iona a profeţit dimpotrivă.[186]

Dacă se anticipează o ameninţare, atunci este posibil să fie evitată în totalitate sau măcar în parte. Nici Iosif, nici faraonul nu aveau puterea să împiedice bogăţia sau

184 Excepţia importantă este atunci când ne dăm seama de problemele care urmează, dar nimeni nu are curajul să le rezolve. Politica economică actuală din multe ţări serveşte drept exemplu edificator: reformele necesare sunt amânate până dincolo de orizontul temporal al ciclurilor politice pe termen scurt.

185 Nassim Taleb analizează un principiu similar în cartea lui, *Lebăda neagră*.

186 „Şi a pătruns Iona în cetate, zicând: «Patruzeci de zile mai sunt, şi Ninive va fi distrusă!». Atunci ninivitenii au crezut în Dumnezeu, au ţinut post şi s-au îmbrăcat cu sac, de la cei mai mari şi până la cei mai mici. (...) Atunci Dumnezeu a văzut faptele lor cele de pocăinţă, că s-au întors din căile lor cele rele. Şi i-a părut rău Domnului de prezicerile de rău pe care li le făcuse şi nu le-a împlinit", Iona 3:4-10. Această „profeţie ratată şi totuşi reuşită" i-a displăcut profund lui Iona, care s-a înfuriat: „Şi a rugat pe Domnul, zicând: «O, Doamne, iată tocmai ceea ce cugetam eu când eram în ţara mea! Pentru aceasta eu am încercat să fug în Tarsis, că ştiam că Tu eşti Dumnezeu îndurat şi milostiv, îndelung-răbdător şi mult-milosârd şi Îţi pare rău de fărădelegi»", Iona 4:2.

puţinătatea recoltei (din acest punct de vedere, interpretarea visului era adevărată, iar prevestirea viitorului una mistică), dar ei au evitat efectele şi implicaţiile profeţiei (din acest punct de vedere, interpretarea dată visului era „falsă") – foametea nu a mai apărut până la urmă în Egipt, iar acest lucru s-a datorat aplicării unei politici economice rezonabile şi extrem de intuitive.[187] Cu alte cuvinte, nimeni nu cunoaşte viitorul – nici măcar profeţii – şi aceasta pur şi simplu din cauză că oamenii reacţionează într-un anumit mod la informaţiile despre viitor; iar această reacţie, în sine şi prin sine, schimbă viitorul şi validitatea profeţiei. Acest principiu vine să contrazică nemijlocit *profeţia autovalidantă*,[188] previziune care se împlineşte singură prin simplul fapt că a fost enunţată – bine-cunoscutul concept al ştiinţelor sociale. Anumite profeţii se transformă în previziuni care se confirmă singure, atunci când sunt enunţate (şi crezute), pe când altele devin previziuni care se autoinfirmă, atunci când sunt exprimate (şi crezute).

Să mai remarcăm şi că prima „prognoză macroeconomică" apare într-un vis. Un vis – acest fenomen iraţional, pictorial şi dificil de înţeles, care multă vreme i-a făcut pe oamenii serioşi să clatine din cap şi doar de curând a fost reabilitat de psihologie – devine deţinătorul viitorului economic.

Nu e prea clar de ce economiştilor de azi li se cere să

---

187 Faraon nu este prezentat ca zeu sau fiul al unui zeu, aşa cum îl socoteau semenii săi la vremea aceea, iar faptul că el se luptă cu necazurile prin mijloace concrete şi omeneşti sugerează ceva interesant. Faraonul nu apelează la magie ca să împiedice criza; cititorilor li se dă voie să-i afle „reţeta secretă", ca să zicem aşa, adică o politică economică de reacţie judicioasă în funcţie de informaţiile primite.

188 În ciuda faptului că întâlnim exemple de asemenea profeţii în multe locuri din istorie, Problema detaliată a profeţiei autovalidante a fost pentru prima oară descrisă de sociologul Robert K. Merton în cartea sa *Social Theory and Social Structure*.

prezică viitorul. Dintre toate ştiinţele sociale, ba, aş spune eu, dintre toate ştiinţele umaniste, cea a economiei este cea mai concentrată asupra viitorului; alte domenii nu se ocupă chiar atât de mult de viitor.[189] Poate că această problemă este corelată – nici nu-i greu să capeţi sentimentul că, pentru economişti, paradisul se situează undeva în viitor, pe când paradisul, pentru sociologi, ecologişti şi chiar psihologi, se află undeva în trecutul nostalgic (când omul trăia în armonie cu familia, natura sau cu sufletul lui). De asemenea, economia crede ea însăşi că ar fi ştiinţa cea mai exactă dintre toate umanioarele; ceea ce iar s-ar putea să fie din cauză că presimte viitorul.

Dar să revenim la *Tora*: ceva mai târziu în această poveste, vom remarca faptul că nu se oferă niciun *motiv pentru care* apare ciclul (acesta va veni mai târziu). Anii bogaţi vor veni, pur şi simplu, iar anii slabi îi vor urma. În cazul Bibliei, care are un gen sau altul de explicaţie (în principal morală) pentru aproape orice, această instanţă este foarte singulară. De fapt, în această privinţă ni se aduce aminte de *Epopeea lui Ghilgameş*: răul (sau binele) pur şi simplu se întâmplă, iar faptele noastre nu au nicio influenţă generală asupra lui. Ciclul nu este explicat în niciun fel şi nu se dă absolut niciun răspuns la întrebarea „De ce?”[190]

Explicaţia morală a ciclului economic

---

189 Alte ştiinţe politice se preocupă intens de viitor, dar diferenţa constă în aceea că economiştii sunt mult mai convinşi de capacitatea lor de a prezice cu precizie evoluţii viitoare. Mai mult, ei sunt presaţi să vină cu predicţii pe termen lung, pentru că o sumedenie de decizii, la toare nivelurile economiei, sunt acceptate pe baza lor. Statele, firmele şi gospodăriile oamenilor sunt aranjate în funcţie de ele.

190 În plus, acest secret valoros este încredinţat lui Faraon şi nu evreilor. Şi mulţumită lui, Egiptul îşi întăre/te în mod fundamental poziţia, înrobeşte popoare vecine (fiii lui Iosif fiind un exemplu) şi devine mai puternic, atât financiar, cât şi politic, pentru că vinde grâne într-o perioadă de penurie sau le dă la schimb pentru pământuri.

Iată o diferenţă fundamentală faţă de interpretările ulterioare, când poporul evreu încearcă să ofere *raţiuni* pentru care neamului îi merge bine sau rău. Iar aceste raţiuni sunt morale. Dacă poporul sau reprezentanţii săi (cel mai adesea, regii şi preoţii) se poartă conform poruncilor Domnului, atunci Israel învinge în bătălii,[191] se bucură de respectul popoarelor din jur[192] şi, ceea ce este mai important pentru noi aici, propăşeşte economic.

De vei asculta legile acestea, de le vei păzi şi le vei împlini, atunci şi Domnul Dumnezeul tău va ţine legământul şi mila Sa faţă de tine, cum S-a jurat El părinţilor tăi; te va iubi, te va binecuvânta, te va înmulţi şi va binecuvânta rodul pântecelui tău, rodul pământului tău, pâinea ta, vinul tău, untdelemnul tău, pe cele născute ale vitelor tale mari şi ale oilor turmei tale în pământul acela, pentru care S-a jurat El părinţilor tăi să ţi-l dea ţie. Şi vei fi binecuvântat mai mult decât toate popoarele şi nu se va afla sterp sau stearpă nici între ai tăi, nici între dobitoacele tale. Va depărta de la tine Domnul Dumnezeul tău toată neputinţa şi niciuna din bolile cele rele ale Egiptenilor, pe care le-ai văzut şi le ştii, nu va aduce asupra ta, ci le va trimite asupra celor ce te urăsc pe tine. Mânca-vei toată agoniseala popoarelor pe care Domnul Dumnezeul tău ţi le va da ţie; să nu le cruţe ochiul tău şi să nu slujeşti dumnezeilor lor, că aceasta este cursă pentru tine.[193]

Fără a ne sfii, putem spune că aceasta este prima

---

191 Miriade de exemple apar în aşezarea pe Pământul Făgăduinţei şi în Cartea Numerilor (cartea a patra a lui Moise), în capitolul 31, şi aşa mai departe.

192 Să lăsăm ca apoteoza să fie aici perioada domniilor lui David şi Solomon. Vezi, de exemplu, 2 Cronici 9.

193 Deuteronomul 7:12-16. Un alt exemplu este Ieşirea 23:25: „Să slujeşti numai Domnului Dumnezeului tău şi El va binecuvânta pâinea ta, vinul tău, apa ta (...)!.

încercare documentată de a *desluşi* ciclul economic. Ciclul economic, a cărui explicaţie rămâne un mister pentru economişti până-n ziua de azi, este lămurit moral în *Vechiul Testament*. În perioadele în care Israel respecta legea şi dreptatea, când văduvele şi orfanii nu erau oprimaţi şi când poruncile Domnului erau ascultate, poporul prospera. Crizele economice şi sociale îşi făceau apariţia atunci când nu se întâmpla aşa:

La nicio văduvă şi la niciun orfan să nu le faceţi rău! Iar de le veţi face rău şi vor striga către Mine, voi auzi plângerea lor, şi se va aprinde mânia Mea, şi vă voi ucide cu sabia, şi vor fi femeile voastre văduve şi copiii voştri orfani.[194]

Pasajul următor poate servi drept alt exemplu:

În anul al douăzeci şi treilea al lui Ioaş, fiul lui Ohozia, regele lui Iuda, s-a făcut rege peste Israel în Samaria Ioahaz, fiul lui Iehu, şi a domnit şaptesprezece ani. Acesta a făcut rele în ochii Domnului şi a umblat în păcatele lui Ieroboam, fiul lui Nabat, care a dus pe Israel în ispită şi nu s-a lăsat de ele. De aceea s-a aprins mânia Domnului asupra lui Israel şi l-a dat pentru totdeauna în mâna lui Hazael, regele Siriei, şi în mâna lui Benhadad, fiul lui Hazael.[195]

Dintr-o perspectivă contemporană, putem afirma că dimensiunea morală a dispărut cu totul din gândirea

---

194 Ieşirea 22:22-24.

195 3 Regi 13:1-3. Ca să spunem totul, regele israelit Ieroboam al II-lea a avut o foarte prosperă domnie din punct de vedere economic, chiar dacă a fost păcătos: „a făcut rele în ochii Domnului”. Dar succesul economic este consemnat în Biblie prin cuvintele: „Că Domnul văzuse necazul foarte amar al lui Israel cel strâmtorat, lipsit şi părăsit şi nu era cine să-l ajute. (...) ci i-a izbăvit prin mâna lui Ieroboam, fiul lui Ioaş”, 4 Regi 14:26-27.

economică, vreme îndelungată, mai ales datorită punerii în practică a concepţiei lui Mandeville, despre viciile private care susţin prin contrarietate bunăstarea colectivă (voi dedica un capitol separat lui Mandeville). Principiile morale individuale sunt irelevante într-un asemenea sistem, pentru că există ceva, numit mai târziu *mâna invizibilă a pieţei*, care în acelaşi timp transformă viciile particulare în bunăstare publică.

Abia în vremurile moderne au început unele curente de gândire economică să devină iar conştiente de importanţa principiilor morale şi a încrederii, sub forma evaluării calităţii instituţiilor, a gradului de dreaptă împărţire, a eticii în afaceri, a combaterii corupţiei şi aşa mai departe, şi să examineze influenţa lor asupra economiei, ca să nu mai vorbim şi de cea asupra creşterii economice.

Dar cum putem unifica aceste două interpretări contradictorii ale ciclului economic? Etica poate sau nu să fie de vină pentru existenţa lui? Putem noi să influenţăm, prin ceea ce facem, realitatea din jurul nostru? Etica are vreo influenţă asupra viitorului? Cu toate aceste întrebări, ajungem la una dintre cele mai importante probleme de etică şi economie.

Economia binelui şi a răului: aduce binele vreun câştig?

Aceasta este, probabil, cea mai dificilă problemă morală pe care am putea-o ridica. Faptul că punem această întrebare în mijlocul unui discurs despre gândirea iudaică sugerează că e probabil să existe mai multe opinii asupra ei decât participanţi la discurs! De asemenea, sugerăm că nu face parte din sfera de cuprindere a cărţii de faţă să răspundem la această întrebare; i se va face mai mult decât dreptate dacă ea va reuşi să schiţeze direcţiile principale posibile ale demersului de a-i găsi un răspuns.

Ar putea reieşi din cele spuse mai sus că faptele bune aduc un câştig. Pentru vechii evrei, principiile morale însemnau cea mai bună investiţie pe care o putea face cineva. Nimic nu putea ajuta mai mult o economie decât extrema minuţiozitate în a fi drept. Respectarea regulilor şi adoptarea unei vieţi morale *le va aduce foarte bune câştiguri materiale*.[196] Să nu uităm că vechii evrei aveau o sarcină mult mai grea decât noi în a răspunde la această întrebare. În *Vechiul Testament*, nu prea se pomeneşte despre rai şi iad – ca şi cum acest concept nici nu exista în gândirea ebraică; era cu neputinţă (într-un mod oarecum evaziv) să pui răsplata pentru bine sau rău în chipul unei recompense care vine postum (aşa cum, în cele din urmă, procedează creştinismul; vezi mai jos). *Vechiul Testament* vorbeşte despre dreptate în contextul vieţii de aici, de pe Pământ. Socoteala morală trebuia să fie ţinută în timpul vieţii pământeşti; nu putea fi amânată, trimisă în viitor spre teritoriul ferit al vieţii de după moarte.

Sombart formulează lucrurile în felul următor:

Forma cea mai veche de iudaism nu cunoaşte vreo altă lume. Aşadar, bucuriile şi necazurile nu pot veni decât în această lume. Dacă Dumnezeu vrea să pedepsească sau să răsplătească, El trebuie s-o facă în timpul vieţii unui om. Cei drepţi sunt prin urmare prosperi aici, iar netrebnicii aici îndură pedeapsă. Ascultă-mi poruncile, spune Domnul, „ca să-ţi fie bine şi să trăieşti ani mulţi pe pământul pe care Domnul Dumnezeul tău ţi-l va da ţie”. De unde şi strigătul amar al lui Iov: „Pentru ce ticăloşii au viaţă, ajung

196 Nu ne vom ocupa aici de motivele pentru care regulile nu erau respectate. Există multe raţiuni (examinate, de exemplu, prin teoria jocurilor) pentru care cineva are de câştigat, la un nivel individual, din a nu se supune regulii jocului şi din a călători fără bilet cu trenul pe care îl pune în mişcare încrederea altora şi faptul că aceştia din urmă respectă regulile. Sigur că acest lucru duce la o scădere generală a bunăstării la nivel social. Pentru mai multe detalii, vezi Sedláček, „Spontaneous Rule Creation”.

la adânci bătrâneţe şi sporesc în putere? (…) El a astupat calea mea, ca să nu mai trec pe ea (…) M-a dărâmat de jur împrejur. (…) Aprins-a împotriva mea mânia Sa” [Iov 21: 7, 19: 8, 10, 11] „Pentru ce s-a năpustit tot acest rău peste mine, când eu nu m-am abătut nicicând de la calea Lui?”[197]

În ce priveşte recompensarea binelui, putem găsi o paralelă interesantă într-un alt context, despre plata dărilor:

„Blestemul vă atinge, pentru că voi Mă înşelaţi, voi, neamul întreg! Aduceţi toate zeciuielile la vistierie şi să fie merinde în casa Mea şi puneţi-Mă şi pe Mine la încercare”, zice Domnul Savaot, „şi veţi vedea că voi deschide, la dorinţa voastră, stăvilarele cerului şi voi vărsa din belşug binecuvântarea, spre binele vostru. Şi voi certa, spre binele vostru, lăcusta, ca să nu strice rodul ţarinilor voastre. Şi via voastră de la câmp nu va rămâne fără rod”, zice Domnul Savaot. «Şi toate neamurile vă vor ferici pe voi, căci veţi fi o ţară dorită”, zice Domnul Savaot.[198]

A cerceta lucrurile în privinţa legităţilor economice

---

197 Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, 214-215.

198 Maleahi 3:9-12. Această îndreptare o putem citi în multe locuri din Vechiul Testament. Ne gândim la următorul exemplu: „(...) Eu, Domnul, Dumnezeul tău, Eu sunt un Dumnezeu gelos (Notă: Grecescul zelos înseamnă „zel”, „ardoare”, „râvnă”, dar şi „gelozie”, „emulaţie”, „rivalitate”; zelotes înseamnă „zelos” sau „gelos”; sensul e dictat de context. În cazul de faţă, Dumnezeu îşi revendică în exclusivitate fidelitatea şi iubirea celor cu care a încheiat legământul; în caz de trădare cu alţi „dumnezei”, El Îşi atribuie chiar pornirile temperamentale ale unui acces de gelozie. Sfântul Apostol Pavel va vorbi despre o „gelozie a lui Dumnezeu”), Cel ce vina părinţilor o dă pe seama copiilor pân’ la al treilea şi-al patrulea neam pentru cei ce Mă urăsc, dar Mă milostivesc pân’ la al miilea neam spre cei ce Mă iubesc şi-Mi păzesc poruncile”, Ieşirea 20:5-6 (Traducerea în româneşte a pasajului biblic din Maleahi este preluată din Versiunea Anania, inclusiv nota la termenul „gelos” — n.t.).

ale binelui şi răului nu este, totuşi, o sarcină chiar atât de uşoară. Ce s-ar mai alege de „dimensiunea morală a eticii”, a lui Kant dacă etica ar aduce un câştig? Dacă facem bine *pentru profit* etica devine o simplă chestiune de comportament raţional. Immanuel Kant, cel mai important gânditor modern din domeniul eticii, răspunde dimpotrivă, că dacă înfăptuim un act moral pe baza unui calcul economic (deci punem în aplicare un considerent hedonist; vezi mai jos), în aşteptarea unei recompense ulterioare, moralitatea lui se pierde. Recompensa, după strictul Kant, anulează etica.

Exact aceeaşi problemă figurează, în toată splendoarea caracterului său spinos, şi în *Tora*. Chestiunea „algoritmului recompensei pentru păcat”[199], căutarea regulilor dreptăţii Domnului pe acest pământ, a devenit o problemă importantă a gândirii evreieşti. Pioşii hasizi şi succesorii lor, fariseii, cunoscuţi mai ales din *Noul Testament*, considerau pietatea lor ca fiind în cadrul respectării regulilor date şi foarte stricte. În contrast cu această accepţiune, şcolile profetice accentuau faptul că nu există niciun algoritm între bine şi răsplată. Găsim un exemplu concludent în una dintre cele mai frumoase – şi, în acelaşi timp, cele mai complicate – cărţi ale *Vechiului Testament*: Iov. Rolul de avocat al diavolului îi este (convenabil) atribuit lui Satan (întâmplător, unicul loc din *Vechiul Testament* unde diavolul figurează într-o manieră explicită[200]):

---

199 Aşa cum corect îl numeşte Jan Payne în cartea lui *Odkud zlo?* [Unde te duci, răule?], 69. Separarea care urmează între tradiţia hasidică şi şcoala profetică se referă la Hengel, *Judentum und Helenismus*, 310-381, 394-453.

200 Dacă omitem referirea la „şarpe” din povestea Grădinii Edenului, unde şarpele este plasat într-o echivalenţă nemijlocită cu Satan. Altfel, nu găsim o referire directă la Satan decât o singură dată în *Vechiul Testament*, şi foarte pe scurt (în Maleahi). Comparaţi această situaţie cu numărul de apariţii ale acestui cuvânt în *Noul Testament*. Robert Muchembled, în *A History of the Devil*, 1-2, chiar susţine că, în ciuda

Şi Domnul a zis către Satan: „Te-ai uitat la robul Meu Iov, că nu este niciunul ca el pe pământ fără prihană şi drept şi temător de Dumnezeu şi care să se ferească de ce este rău?” Dar Satan a răspuns Domnului şi a zis: „Oare degeaba se teme Iov de Dumnezeu? N-ai făcut Tu gard în jurul lui şi în jurul casei lui şi în jurul a tot ce este al lui, în toate părţile şi ai binecuvântat lucrul mâinilor lui şi turmele lui au umplut pământul? Dar ia întinde mâna Ta şi atinge-Te de tot ce este al lui, să vedem dacă nu Te va blestema în faţă!”[201]

După nenorocirile abătute asupra lui Iov (că tot veni vorba, trei dintre cele patru nenorociri sunt legate de posesiunile sale, de avuţie), care se presupune că demonstrează (sună aproape ca un pariu divin între Dumnezeu şi diavol!) că Iov nu face binele *pentru profit*, prietenii lui vin să-l vadă. Discuţia lor (care se numără printre temele supreme în poezia şi filosofia evreilor) se învârte, mai mult sau mai puţin, în jurul strădaniei prietenilor de a-i arăta lui Iov că *trebuie să fi păcătuit* într-un fel sau altul şi că, prin aceasta, *a meritat* pedeapsa lui Dumnezeu. Ei sunt absolut incapabili să-şi imagineze vreo situaţie în care Iov, ca om drept ce se află, *ar avea de suferit fără un motiv (moral)*. Cu toate acestea, Iov susţine mai departe că nu merită nicio pedeapsă, pentru că nu a comis nicio nelegiuire: „Dumnezeu este Cel ce mă

faptului că „Ideea [de diavol] a făcut parte din eşafodajul vieţii europene încă din Evul Mediu şi i-a însoţit toate schimbările majore (...) El reprezintă latura întunecată a culturii noastre, antiteza exactă a măreţelor idei pe care aceasta generat şi le-a exportat peste tot în lum”". În acest context, să mai citǎm o dată această carte, în privinţa influenţei pe care reprezentarea diavolului a avut-o asupra istoriei. Când Muchembled descrie opera binecunoscutului scriitor Daniel Defoe, *The Political History of the Devil*, el conchide că, „la fel ca Locke şi Hume, şi înaintea lui Kant, [Daniel Defoe] se îndreaptă către o definiţie a diavolului ca motor al istoriei” (166).

201 Iov 1:8-11

urmăreşte şi (…) El m-a învăluit cu laţul Său”.[202]

La prima vedere, această idee vine în contradicţie cu teza mai sus pomenită a recompensării celor drepţi. Dar Iov rămâne un om drept, chiar dacă nu are niciun câştig din a proceda astfel:

Dacă o fi să mă ucidă, nu voi tremura, dar voi descurca în faţa Sa firele pricinei mele.[203]

Şi

Până când o fi să-mi dau duhul nu mă voi lepăda de nevinovăţia mea. Ţin cu tărie la dreptatea mea şi nu voi lăsa-o să-mi scape; inima mea nu se ruşinează de zilele pe care le-am trăit.[204]

Iov nu trăieşte moral pentru că ar fi în avantajul lui. El rămâne virtuos, chiar dacă unica lui recompensă este moartea. Ce avantaj economic ar putea el obţine din aceasta?

Binele de la mine spre altul, binele de la altul spre mine

În viaţă, se întâmplă adesea ca virtuoşii să sufere şi netrebnicii să trăiască în belşug. Ce statut ontologic are deci binele? Ce logică? Există vreo corelaţie, cât de mică, între binele sau răul *ex ego* (de la mine spre altul) pe care îl facem şi binele sau răul (răsplată dreaptă) care ni se întoarce *ad ego* (spre mine de la altul)? Din ceea ce s-a prezentat mai sus, ar părea că această relaţie se creează aleatoriu. De ce să faci bine, mai degrabă decât rău *(ex*

202 Iov 19:6. Pentru alte liste şi dovezi ale virtuţii lui Iov, vezi Iov 31:1-40.
203 Iov 13:15.
204 Iov 27:5-6.

ego), dacă starea de consecinţă *(ad ego)* este aleatorie? În afară de „Cartea lui Iov”, această caracteristică este remarcată de autorul cărţii biblice a Ecclesiastului:

Este încă o nepotrivire care se petrece pe pământ, adică: sunt drepţi cărora li se răsplăteşte ca după faptele celor nelegiuiţi şi sunt păcătoşi cărora li se răsplăteşte ca după faptele celor drepţi. Am zis că şi aceasta este încă o deşertăciune![205]

Şi autorul „Psalmilor” sesizează acest lucru, într-o manieră similară, în toată deplinătatea şi amărăciunea lui:

Iar mie, puţin a fost de nu mi-au alunecat picioarele, puţin a fost de nu s-au poticnit paşii mei. Că am pizmuit pe cei fără de lege, când vedeam pacea păcătoşilor. Că n-au necazuri până la moartea lor şi tari sunt când lovesc ei. De osteneli omeneşti n-au parte şi cu oamenii nu sunt biciuiţi.[206]

Aşa că, de ce să faci bine? La urma urmei, soarta multor figuri biblice este suferinţa. Răspunsul nu poate fi decât unul singur: pentru binele în sine. Binele are puterea de a-şi fi propria răsplată. *În acest sens*, binele se vede recompensat, într-o formă care poate căpăta sau nu o dimensiune materială. Totuşi, în sensul propriu al termenului, principiile morale nu pot fi considerate în cadrul dimensiunii economice a productivităţii şi a calculului. Rolul evreilor era acela de a face bine, indiferent dacă le aducea sau nu vreun câştig. Dacă binele *ex ego* (de la mine spre altul) este recompensat printr-un bine venit spre mine de la altul, atunci este un *bonus*, un

205 Ecclesiastul 8:14.

206 Psalmi 73:2-5. (în versiunea românească a Bibliei, Psalmi 72:2-5 — n.t.)

bine în plus[207], şi nu o *raţiune* pentru a-i face altcuiva un bine. Binele şi răsplata nu se corelează între ele.

Acest raţionament capătă o dimensiune proprie în *Vechiul Testament*. Binele *ad ego* (de la altul) ni s-a întâmplat deja nouă. Trebuie să facem bine *ex ego* (către altul), *din recunoştinţă* pentru binele *ad ego* care ni s-a arătat în trecut.[208]

Încă un comentariu, despre principiile morale şi ascetism. Aşa cum vom vedea ceva mai târziu, îndeosebi în legătură cu învăţăturile stoicilor şi ale epicurienilor, întrebarea dacă omul se poate *bucura* de viaţa pe pământ joacă un rol important în economia binelui şi a răului. În consecinţă, dacă el are dreptul să se aştepte la maximizarea *utilităţii*. Putem pretinde vreo recompensă materială sau afectivă pentru binele care a fost înfăptuit? Immanuel Kant era de părere că, dacă binelui *ex ego* i se răspunde în acelaşi fel, cu bine *ad ego*, atunci n-am făcut nimic meritoriu sau moral, pentru că sporul de utilitate pentru noi (fie el dinainte calculat sau neaşteptat) anulează moralitatea faptelor noastre.

Vechii evrei au venit însă cu un compromis interesant între preceptele stoicilor şi cele ale epicurienilor. În detaliu vom intra mai târziu, deci numai pe scurt aici: stoicii nu puteau căuta plăcerea proprie – sau, ca să-i spunem pe

---

207 La sfârşitul cărţii, Iov îşi primeşte avuţia înapoi („Şi Domnul l-a pus pe Iov iarăşi în starea lui de la început, după ce s-a rugat pentru prieteni, şi i-a întors îndoit tot ce avusese mai înainte”, Iov 42:10), dar faptul de a fi trecut prin toată această suferinţă (pentru „răsplată”) nu se prea poate numi o afacere bună şi, în principal, nici *nu* este ideea de bază a cărţii. Răsplata a fost un plus, nu rezultatul unui calcul.

208 În ceea ce priveşte răul, Socrate vine cu o optică interesantă asupra diferenţei dintre răul [săvârşit spre altul] şi răul [suferit de la altul]: în Apologia, Socrate cel arestat alege să se sinucidă, bând cucută, decât să fugă. El preferă să se comită un rău asupra lui, decât să facă un lucru pe care el îl consideră greşit — evadarea din închisoare şi proscrierea. După Socrate, răul (spre altul) este mai grav decât răul (de la altul): „E mai bine să suferi răul decât să fac rău” (Gorgias, 473a-475e).

alt nume, utilitatea. Ei nu aveau cum să şi-o amintească şi în niciun caz nu puteau conta pe ea. Ei nu puteau decât să trăiască respectând regulile (cea mai mare slăbiciune a acestei şcoli de gândire era să explice de unde proveneau, pe cale exogenă, regulile date, şi să argumenteze universalitatea lor) şi să adopte o atitudine de indiferenţă în faţa consecinţelor propriilor fapte.

Epicurienii aveau ca ţel să-şi maximizeze utilitatea, fără a le păsa de reguli (reguli dezvoltate *endogen, din interiorul* sistemului, evaluate din ceea ce sporea utilitatea – acesta era unul dintre atuurile şcolii epicuriene: adepţii ei nu aveau nevoie de norme date exogen şi susţineau că pot să „calculeze" etica, adică ce trebuie făcut, pentru orice situaţie dată, pornind de la situaţia respectivă însăşi).

Vechiul Testament oferă o variantă cumva la mijloc:

Bucură-te, omule, cât eşti tânăr şi inima ta să fie veselă în zilele tinereţii tale şi mergi în căile inimii tale şi după ce-ţi arată ochii tăi, dar să ştii că, pentru toate acestea, Dumnezeu te va aduce la judecata Sa. Alungă necazul din inima ta şi depărtează suferinţele de trupul tău, căci copilăria şi tinereţea sunt deşertăciune.[209]

Cu alte cuvinte, există reguli clare (date exogen), care trebuie să fie respectate şi nu li se poate sta împotrivă. Dar, între aceste graniţe, este perfect posibil, ba chiar şi recomandat, să se crească utilitatea. În limbajul curentului economic consacrat, mai modern, indivizilor li se recomandă să procedeze la optimizarea utilităţii în limitele *constrângerii lor bugetare*. Se cere o optimizare mărginită (cu limite). Există un fel de simbioză între dorinţa legitimă de obţinere a propriei utilităţi (sau a *plăcerii* în viaţă) şi păstrarea regulilor, care nu sunt negociabile şi care *nu sunt* supuse optimizării. Religia din *Vechiul Testament* nu avea un caracter ascetic, care să

209 Ecclesiastul 11: 9.

interzică plăcerile pământeşti. Dimpotrivă, lumea i-a fost dată omului ca să se bucure de ea sau, dacă preferaţi o altă exprimare, pentru ca omul să poată găsi plăcere în viaţă. Totuşi, extragerea plăcerii nu trebuie să aibă loc în detrimentul regulilor date exogen. „Iudaismul vine, prin urmare, să înveţe sau să educe dorinţa nemărginită (…) pentru avuţie, astfel încât activităţile de piaţă şi tiparele de consum să funcţioneze în cadrul unei moralităţi date de la Dumnezeu”.[210]

Creştinismul a revenit ulterior din nou la o viziune mai ascetică[211] asupra dorinţei de utilitate sau de a găsi plăcere în viaţă. Un exemplu edificator ar putea fi, printre multele posibile, parabola lui Lazăr:

Era un om bogat care se îmbrăca în porfiră şi în vison, veselindu-se în toate zilele în chip strălucit. Iar un sărac, anume Lazăr, zăcea înaintea porţii lui, plin de bube, poftind să se sature din cele ce cădeau de la masa bogatului; dar şi câinii, venind, lingeau bubele lui. Si a murit săracul şi a fost dus de către îngeri în sânul lui Avraam. A murit şi bogatul şi a fost înmormântat. Şi în iad, ridicându-şi ochii, fiind în chinuri, el a văzut de departe pe Avraam şi pe Lazăr în sânul lui. Şi el, strigând, a zis: „Părinte Avraame, fie-ţi milă de mine şi trimite pe Lazăr să-şi ude vârful degetului în apă şi să-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această văpaie”. Dar Avraam a zis: „Fiule, adu-ţi aminte că ai primit cele bune ale tale în viaţa ta şi Lazăr, asemenea, pe cele rele; iar acum aici el se

---

210 Tamari, *The Challenge of Wealth*, 45.

211 Atât sub înrâurirea moştenirii culturale a Greciei Antice, cât şi din cauza freamătului religios apărut în Orientul Mijlociu în primele secole de răspândire a creştinismului „consacrat. Dacă lucrurile de genul postului periodic ar fi să le considerăm un element ascetic, atunci îl vom găsi într-o măsură foarte redusă în *Vechiul Testament*, pe când în evlavia creştinilor (şi a evreilor) din primele secole ale erei noastre el abundă.

mângâie, iar tu te chinuieşti.”[212]

Cu alte cuvinte, ceea ce pare să se spună aici este: bogatul s-a bucurat de plăcere pe Pământ, ca şi cum tocmai de aceea trebuie să sufere după moarte, iar săracul, pe de altă parte, va fi binecuvântat în cer, pentru că nu a avut parte de bine pe Pământ. În ultimă instanţă, nu putem şti nimic despre moralitatea celui bogat şi nici despre cea a lui Lazăr (nu putem decât să extrapolăm, pe baza poveştii, dar chiar şi aşa, parabola în sine nu consideră această dimensiune ca fiind importantă). Singura diferenţă, între cei doi, este că bogătaşul se bucură în cel mai înalt grad de plăcere pe Pământ, în timp ce Lazăr suferă.

Vom reveni la relaţia dintre binele făcut de noi altora şi binele făcut nouă de alţii într-un capitol separat, din ultima parte a cărţii de faţă, unde vom rezuma diverse concepţii morale de-a lungul unei simbolice Axe a Binelui şi Răului.

Să iubeşti legea

Evreii nu doar că aveau obligaţia să respecte legea (poate că termenul „legământ” ar fi mai potrivit aici), ci trebuia şi *s-o iubească,* pentru că era bună. Relaţia lor cu legea nu se considera a fi una de îndatorire,[213] ci una de recunoştinţă, de iubire. Evreii trebuia să facă bine *(ex ego)* pentru că binele *(ad ego)* le fusese *deja făcut lor*.

---

212 Sfânta Evanghelie după Luca 16: 19-25.

213 Elementul-cheie al eticii kantiene (care până în ziua de azi rămâne o şcoală de gândire foarte influentă) este îndatorirea. „Kant se ridică într-unul din marile puncte de despărţire din istoria eticii. Pentru probabil majoritatea autorilor ulteriori de scrieri filosofice, inclusiv pentru mulţi care sunt timid anti-kantieni, etica se defineşte ca subiect în termeni kantieni. Pentru mulţi care nici n-au auzit vreodată de filosofie, darămite de Kant, moralitatea este, în mare, ceea ce spunea Kant că este”, MacIntyre, *A Short History of Ethics*, 122.

Aşadar, Israele, ce cere de la tine Domnul Dumnezeul tău? Numai aceasta: să te temi de Domnul Dumnezeul tău, să umbli în toate căile Lui, să-L iubeşti şi să slujeşti Domnului Dumnezeului tău, din toată inima ta şi din tot sufletul tău; să păzeşti poruncile Domnului Dumnezeului tău şi hotărârile Lui pe care ţi le spun eu astăzi, ca să-ţi fie bine. Iată, al Domnului Dumnezeului tău este cerul şi cerurile cerurilor, pământul şi toate cele de pe el. Dar numai pe părinţii tăi i-a primit Domnul şi i-a iubit şi v-a ales pe voi, sămânţa lor de după ei, din toate popoarele, cum vedeţi astăzi. Deci să tăiaţi împrejur inima voastră şi de acum înainte să nu mai fiţi tari la cerbice; că Domnul Dumnezeul vostru este Dumnezeul dumnezeilor şi Stăpânul stăpânilor, Dumnezeu mare şi puternic şi minunat, Care nu caută la faţă, nici nu ia mită; care face dreptate orfanului şi văduvei şi iubeşte pe pribeag şi-i dă pâine şi hrană. Să iubiţi şi voi pe pribeag, că şi voi aţi fost pribegi în pământul Egiptului. De Domnul Dumnezeul tău să te temi, numai Lui să-I slujeşti, de El să te lipeşti şi cu numele Lui să te juri. El este lauda ta şi El este Dumnezeul tău, Cel ce a făcut cu tine acele lucruri mari şi înfricoşătoare pe care le-au văzut ochii tăi. Şaptezeci şi cinci de suflete erau părinţii tăi când au venit în Egipt, iar acum Domnul Dumnezeul tău ţi-a sporit numărul ca stelele cerului.[214]

Ceea ce contrastează flagrant cu sistemul juridic din ziua de azi, în care, fireşte, nu se pomeneşte nimic despre iubire sau recunoştinţă. Dar Dumnezeu se aşteaptă la o asimilare completă a poruncilor sale şi la îndeplinirea lor nu atât din obligaţie cât cu dragoste. În niciun caz nu acesta a fost fundamentul analizelor cost-beneficiu pe care economia din prezent le foloseşte intensiv şi care determină când îţi este profitabil să încâlci legea şi când

214 Deuteronomul 10:12-22.

nu (rezultat calculat pe baza probabilităţii de a fi prins şi a cantităţii de pedeapsă, comparativ cu posibilul câştig). Să mai dăm doar câteva exemple:

Puneţi dar aceste cuvinte ale mele în inima voastră şi în sufletul vostru; legaţi-le ca semn la mâna voastră şi să le aveţi ca pe o tăbliţă pe fruntea voastră.[215]

Până şi autorul „Psalmilor" vorbeşte despre iubirea de lege, mai degrabă decât de supuşenie în faţa ei: „Că am iubit legea Ta, Doamne, ea toată ziua cugetarea mea este. (…) Pentru aceasta am iubit poruncile Tale, mai mult decât aurul şi topazul". Sa[216]u, în altă parte: „Fericit bărbatul care n-a umblat în sfatul necredincioşilor şi în calea păcătoşilor nu a stat (…); ci în legea Domnului e voia lui şi la legea Lui va cugeta ziua şi noaptea". Acest m[217]otiv se repetă de multe ori în Vechiul *Testament, iar pr*incipiul facerii de bine (ex ego)*, pe baz*a unui bine (ad ego) *aprior*ic demonstrat, a fost de asemenea preluat de Vechiul *Testament. Izbăvi*rea însăşi se bazează pe un principiu al apriorismului: toate faptele noastre sunt precedate de bine. Bine-cunoscutul sociolog Werner Sombart remarcă şi el iubirea şi respectul pe care evreii le arată în faţa Legii:

Cum atât de bine spunea Josephus [Flavius]: „Întreabă primul evreu care-ţi iese în cale despre «legile» lui şi el va fi în stare să ţi le spună mai bine decât pe propriul nume". Cauza poate fi găsită în educaţia religioasă sistematică dată fiecărui copil evreu, precum şi în faptul că slujba religioasă constă parţial în citirea şi explicarea unor pasaje din Sfânta Scriptură. Pe parcursul anului, *Tora* este lecturată în întregime, de la început până la sfârşit. Mai mult decât atât, este una dintre îndatoririle

215 Deuteronomul 11:18.

216 Psalmi 119: 97, 127 (118: 97, 127 în Biblia românească — n.t.).

217 Psalmi 1: 1-2.

primordiale ale evreului să studieze *Tora*. „[Cuvintele acestea, pe careţi le spun eu astăzi, să le ai în inima ta şi în sufletul tău;] să le sădeşti în fiii tăi şi să vorbeşti de ele când şezi în casa ta, când mergi pe cale, când te culci şi când te scoli” [Deuteronomul vi. 5] (...) Talmudul era cea mai mare avuţie; era aerul pe care-l respirau, însuşi sufletul lor.[218]

Citatul mai sus menţionat ilustrează perfect cât de important este rolul jucat de legi şi reguli în religia iudaică. Înţelesul lor absolut este reprezentativ, desigur, numai pentru regulile şi pravilele enunţate în *Tora* – legile date de Dumnezeu.[219]

Următoarea diferenţă este şi ea caracteristică: egiptenii trebuia să-şi iubească conducătorii[220], pe când evreii trebuiau să-l iubească pe Domnul lor şi legea Lui.[221] Legile date de Dumnezeu au putere de legământ pentru evrei şi Dumnezeu este sursa absolută a tuturor valorilor, iar din acest motiv trebuie să existe un mod de a trece peste legile oamenilor. Dacă legile oamenilor intră în conflict cu responsabilităţile date de Dumnezeu, primele se subordonează responsabilităţii personale, iar un evreu nu se poate alătura pur şi simplu majorităţii, chiar dacă legea omenească o permite. Etica, modul de concepere a binelui, va fi prin urmare întotdeauna superioară tuturor legilor, regulilor şi cutumelor locale: „Să nu te iei după cei mai mulţi, ca să faci rău; şi la judecată să nu urmezi celor mai

---

218 Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, 134,136. De fapt şi de drept, citatul este inexact: nu e vorba de Deuteronomul 6:5, ci de cel aflat două versete mai departe, respectiv 6:7. Precum se vede, până şi Sombart suferea de imprecizie.

219 Există în total 613 legi menţionate în *Tora*, majoritatea în Cartea Leviticului.

220 Vezi Lalouette, *Ramessova říše* [L'empire de Ramsès], 284.

221 Aşa cum am mai spus, cuvântul „economie” conţine termenul *nomos*, adică „lege” sau „spiritul legii”. *Nomos* este la originea sufixului „-onomie”, ca în astronomie, economie sau taxonomie.

mulţi, ca să te abaţi de la dreptate”.[222]

Libertatea nomadului şi încătuşarea oraşului

Datorită eliberării evreilor din sclavia egipteană, *libertatea* şi *responsabilitatea* au devenit valori esenţiale ale gândirii iudaice. Evreii, la origine un trib nomad, preţuiau lipsa oricăror constrângeri şi creşteau într-o permanentă libertate de mişcare. Ei preferau acest mod de viaţă în dauna traiului agricol aşezat la oraş, care părea să-i lege de glie.[223] Evreii erau păstori – cultivarea pământului te obliga să te stabileşti într-un singur loc.

Idealul iudaic este reprezentat de paradisul Grădinii Edenului, nu de un oraş.[224] Dispreţuita civilizaţie orăşenească sau tendinţa de a vedea în el un mod de viaţă păcătos şi încătuşat apare în frânturi şi aluzii pe tot parcursul *Vechiului Testament*. Construirea legendarului Turn Babel este prezentată cu preambulul: „Şi au zis iarăşi: «Haidem să ne facem un oraş şi un turn al cărui vârf să ajungă la cer şi să ne facem faimă înainte de a ne împrăştia pe faţa a tot pământul!»”.[225] Avram alege păşunile, în timp ce Lot optează pentru (păcătoasele, din păcate!) oraşe Sodoma şi Gomora.[226] Numeroase menţiuni apar chiar şi în „Cântarea Cântărilor”, unde îndrăgostiţii aşteaptă cu nerăbdare să-şi arate iubirea în grădinile şi

---

222 Ieşirea 23:2.

223 Sokol, *Člověk a svět očima Bible* [Omul şi lumea în ochii Bibliei], 30. Sokol susţine mai departe că, într-o anumită măsură, părinţii fondatori ai societăţii americane au fost şi ei, la origine, nomazi, care aveau şi ei aceleaşi preferinţe pentru libertate ca evreii.

224 Transformarea *paradisului* natural în noţiunea unui oraş ceresc nu apare decât mai târziu şi este introdusă la sfârşitul *Noului Testament*, în „Apocalipsa Sfântului Ioan”, unde viaţa după moarte este descrisă într-un Ierusalim ceresc, deci într-un oraş. În ebraică, *„Ierusalim”* înseamnă *„oraş al păcii”*.

225 Facerea 11:4.

226 Facerea 13:10.

viile din afara oraşului, în timp ce episoadele care se petrec înăuntrul zidurilor acestuia dau o impresie de deznădejde.

Nomadicul etos evreiesc este frecvent derivat de la Avram, care a părăsit oraşul caldeean Ur în urma unei porunci: „După aceea a zis Domnul către Avram: «Ieşi din pământul tău, din neamul tău şi din casa tatălui tău şi vino în pământul pe care ţi-l voi arăta Eu»”[227] Putinţa de a te mişca liber şi de a nu fi legat de niciun loc, prin proprietatea asupra lui, este un atribut extrem de preţuit. Acest mod de viaţă avea, cum e şi normal, nişte efecte economice uriaşe. Mai întâi, o asemenea societate avea relaţii mult mai strânse între membrii săi, neexistând niciun dubiu că fiecare depindea de fiecare şi de toţi ceilalţi. În al doilea rând, traiul rătăcitor însemna că nimeni nu putea deţine mai multe lucruri decât putea să care; strânsul avuţiilor materiale nu avea o pondere prea însemnată – tocmai din cauză că greutatea fizică (masa) de lucruri era legată de un singur loc.

În plus, ei erau conştienţi de subţirimea liniei de despărţire, cu dus şi întors, dintre posesor şi posesiuni. Noi posedăm valori materiale, dar – într-o anumită măsură – şi ele ne posedă pe noi, ţinându-ne legaţi. Din clipa în care ne-am obişnuit cu un anumit confort material, ne vine greu să-i spunem adio, să ne pornim la drum şi să trăim liberi. Dilema alegerii între confort şi libertate o întâlnim în povestea din pustiul Sinaiului. După ce evreii au fost scoşi din robie, în Egipt, ei încep să cârtească împotriva lui Moise:

Străinii, dintre ei, începură să-şi arate poftele şi şedeau cu ei şi fiii lui Israel şi plângeau, zicând: „Cine ne va hrăni cu carne? Căci ne aducem aminte de peştele pe care-l mâncam în Egipt în dar, de castraveţi şi de pepeni, de ceapă, de praz şi de usturoi; acum însă sufletul nostru

227 Facerea 12:1.

tânjeşte; nimic nu mai este înaintea ochilor noştri decât numai mana!”[228]

Una dintre cele mai mari izbânzi ale lui Moise a fost aceea că a reuşit să explice poporului său, o dată pentru totdeauna, că e mai bine să rămâi flămând, dar liber, decât să fii sclav cu mâncare „fără să te coste nimic”.[229] Dacă ne vine în minte expresia „prânz pe gratis”, atunci putem fi siguri că un întreg popor s-a lăsat păcălit să creadă că primeşte o asemenea masă, nedându-şi nimeni seama că acel „prânz pe gratis” îl costă propria libertate şi – în mare măsură – întreaga existenţă.

Asistenţa socială – să nu te porţi ca în Sodoma

Un remarcabil complex de reglementări socio-economice este dezvoltat în *Vechiul Testament* – pe care cu greu l-am mai putea găsi la vreun alt popor din vremea aceea. În învăţăturile evreieşti, lăsând la o parte utilitatea individuală, primele indicaţii privind un concept de maximizare a utilităţii la nivelul întregii societăţii apar întruchipate prin principiul talmudic *Kofin al midat S’dom*, care se poate traduce ca „ai datoria să nu te porţi ca în Sodoma” şi să te îngrijeşti de membrii mai nevolnici ai societăţii. În secţiunea următoare a acestui capitol vom analiza zeciuiala, dania, anii de iertare a datoriilor şi alte responsabilităţi menite să creeze un mediu social mai stabil şi un soi de plasă elementară de siguranţă pentru năpăstuiţii soartei.

Sabatul – an de odihnă

Una dintre aceste măsuri sociale este instituţia anilor

228 Numerii 11:4-6.

229 Sokol, *Člověk a svět očima Bible* [Omul şi lumea în ochii Bibliei], 33

de sabat. Acest sistem este descris amănunţit mai ales în capitolul 25 din „Cartea Leviticului”:

După ce vei intra în pământul pe care îl voi da vouă, să se odihnească pământul; să fie o odihnă în cinstea Domnului. Şase ani să semeni ogorul tău, şase ani să lucrezi via ta şi să aduni roadele lor; iar anul al şaptelea să fie an de odihnă a pământului, odihna Domnului; ogorul tău să nu-l semeni şi via ta să n-o tai în anul acela. Ceea ce va creşte de la sine pe ogorul tău să nu seceri şi strugurii de pe viţele tale netăiate să nu-i culegi, ca să fie acest an de odihnă pentru pământ.[230]

Apoi, la fiecare patruzeci şi nouă de ani,[231] va exista un an de iertare, când pământul le este înapoiat proprietarilor săi dintru început (conform planurilor iniţiale, dat fiind că pământul a fost împărţit între triburile individuale care au intrat în Canaan).[232] Într-un an jubiliar, datoriile erau iertate[233], iar israeliţii care căzuseră în robie din cauza neplăţii datoriilor erau eliberaţi.[234]

---

230 Leviticul 25:2-5. Recoltele celui de-al şaselea an urmau să fie de ajuns pentru încă alţi trei ani; vezi Leviticul 25:20.

231 Simbolismul acestui număr este bazat pe 7 ridicat la pătrat.

232 Leviticul 25:8.

233 „Să sfinţiţi anul al cincizecilea şi să se vestească slobozenie pe pământul vostru pentru toţi locuitorii lui. Să vă fie acesta an de slobozenie, ca să se întoarcă fiecare la moşia sa; fiecare să se întoarcă la ogorul său. Anul al cincizecilea să vă fie an de slobozenie: să nu semănaţi, nici să seceraţi ceea ce va creşte de la sine pe pământ, şi să nu culegeţi poama de pe viţele netăiate, că acesta e jubileu; (...) în anul jubiliar să se întoarcă fiecare la moşia sa. (...) După numărul anilor trecuţi de la cel din urmă jubileu să cumperi de la aproapele tău, şi după numărul anilor de cules să-ţi vândă el. Dacă au rămas ani mai mulţi până la jubileu, sporeşte preţul, iar dacă au rămas puţini ani, micşorează preţul, căci un anumit număr de secerişuri îţi vinde el. Să nu înşele nimeni pe aproapele său; teme-te de Domnul Dumnezeul tău; Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru”, Leviticul 25:10-17.

234 „Când îţi va sărăci fratele şi ţi se va vinde ţie, să nu-l pui la muncă

Dispoziţiile de acest fel pot fi văzute ca un echivalent în epocă al măsurilor antimonopol şi de asistenţă socială. Sistemul economic avea încă de pe atunci o tendinţă clară de convergenţă către concentrarea activelor şi, deci, de concentrare a puterii. S-ar părea că aceste prevederi erau menite să preîntâmpine procesul de concentrare (fără a mai fi nevoie de un organism reglementator). O perioadă de cincizeci de ani corespunde, în mare, duratei medii de viaţă de la acea vreme şi, în acelaşi timp, era în mod evident destinată să contribuie la eliminarea îndatorării de la nivelul unei întregi generaţii. Generaţia care îi urma tatălui îndatorat sau sărac îşi primea pământul înapoi şi, astfel, primea şansa de-a începe iar să facă agricultură. Păcatele părinţilor (proasta administrare) nu mai cădeau chiar atât de greu pe umerii fiilor şi ai fiicelor. De asemenea, succesele nu se moşteneau în linie dreaptă, aşa cum se întâmplă într-un sistem economic obişnuit. Codul sumerian al lui Hamurabi conţinea ceva similar: iertarea periodică a datoriilor, care era chiar prevăzută o dată la trei ani.[235] Iată un detaliu interesant, căci s-ar părea că societatea cea mai veche despre care se ştie că îngăduia (cu o umbră de bănuială) dobânda, avea în acelaşi timp şi instrumente pentru iertarea de datorii (după o vreme).[236]

Pământul, în vremea aceea, putea fi „vândut”, dar nu era vânzare, ci arendare. Preţul (arenda) pentru o moşie depindea de câţi ani mai rămăseseră până la următorul an

---

de rob, ci să fie el la tine ca simbriaş sau străin, şi să-ţi lucreze până la anul jubiliar; iar atunci să se ducă de la tine, şi el şi copiii lui împreună cu el, să se întoarcă în neamul său şi să intre iarăşi în stăpânirea Părinţilor săi. Pentru că ei sunt robii Mei, pe care Eu i-am scos din pământul Egiptului; să nu-i vinzi, cum se vând robii, să nu-i stăpâneşti cu cruzime şi să te temi de Dumnezeul tău”, Leviticul 25:39-43.

235 Vezi Ferguson, *The Ascent of Money*, 30.

236 O cu totul altă problemă era aceea că reglementările cu pricina nu erau decât rareori respectate In practică, aşa cum reiese din relatări istorice care datează atât din Mesopotamia, cât şi din vremea Vechiului Testament.

de iertare. Era vorba, în fond, de conştientizarea faptului că, deşi noi suntem cei care lucrăm pământul, rămânem în ultimă instanţă simpli „străini şi venetici” şi nu-l primim în folosinţă decât pentru o anume perioadă de timp. Tot pământul şi toate bogăţiile ne vin de la Domnul. „Al Domnului este pământul şi plinirea lui; lumea şi toţi cei ce locuiesc în ea”.[237] Omul este doar un arendaş şi orice proprietate este numai temporară. Trebuie plătită arendă, sub forma zeciuielii, prin respectarea legilor date de Domnul. Anii de iertare sunt şi ei un mod de aducere aminte că, în realitate, pământul nu le aparţine proprietarilor săi umani:

În anul jubileu să se întoarcă fiecare la moşia sa. De vei vinde ceva aproapelui tău sau de vei cumpăra ceva de la aproapele tău, să nu înşele nimeni pe aproapele său. După numărul anilor trecuţi de la cel din urmă jubileu să cumperi de la aproapele tău, şi după numărul anilor de cules să-ţi vândă el. Dacă au rămas ani mai mulţi până la jubileu, sporeşte preţul, iar dacă au rămas puţini ani, micşorează preţul, căci un anumit număr de secerişuri îţi vinde el.[238]

Exista o responsabilitate asupra oricărei moşii vândute şi asupra oricărui rob vândut altcuiva, anume că noul proprietar va trebui să vândă înapoi pământul sau să-l vândă înapoi pe rob, de îndată ce fostul proprietar sau robul reuşeau, singuri sau cu ajutorul rudelor, să adune destui bani încât să răscumpere proprietatea. Dacă robul nu reuşea acest lucru, trebuia să aştepte – până în anul jubiliar, când urma să fie eliberat gratuit. „Pământul să nu-l vindeţi pe veci, că pământul este al Meu; iar voi sunteţi străini şi venetici înaintea Mea”.[239]

---

237 Psalmi 24:1 (23:1 în varianta românească a Bibliei — n.t.).

238 Leviticul 25:13-16.

239 Leviticul 25:23.

Aceste dispoziţii exprimă o anume convingere că libertatea şi moştenirea nu trebuie să-i fie luate pe vecie niciunui israelit. În sfârşit, deşi nu în cele din urmă, acest sistem ne aduce aminte că nicio proprietate nu durează pe vecie şi că ogoarele pe care le arăm nu sunt ale noastre, ci ale Domnului. Anii de iertare vin şi ei să sublinieze, din nou, că noi nu suntem decât rătăcitori pe aici; nimic material din această lume nu ne va izbăvi, nu luăm nimic cu noi şi tot ce avem este un anumit tip de arendă. Noi doar suntem trecători pe aici; lucrurile materiale vor rămâne, chiar şi după ce noi ne-am dus.

Spicuitul

Altă măsură socială era dreptul de spicuit, care în vremurile *Vechiului Testament* asigura măcar un minimum de subzistenţă pentru cei foarte săraci. Oricine avea un câmp de grâne era dator să nu culeagă recolta chiar până la ultimul bob, ci, după secerat, să lase pentru săraci spicele rămase pe câmp în urma secerătorilor.

Când veţi secera holda în pământul vostru, să nu adunaţi ce rămâne după seceratul ogorului vostru şi spicele ce cad de sub secere să nu le adunaţi, ci să lăsaţi pe acestea săracului şi străinului. Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru.[240]

Sau în altă parte:

Când vei secera holda în ţarina ta şi vei uita vreun snop în ţarină, să nu te întorci să-l iei, ci lasă-l să rămână al străinului, săracului, orfanului şi văduvei, ca Domnul Dumnezeul tău să te binecuvânteze întru toate lucrurile mâinilor tale.[241]

240 Leviticul 23:22.

241 Deuteronomul 24:19.

Zeciuiala şi reţeaua socială timpurie

Fiecare israelit avea şi responsabilitatea de a contribui cu taxă, care reprezenta o zecime din întreaga sa recoltă. Israeliţii trebuia să nu uite nicio clipă de unde vine orice fel de posesiune, iar prin contribuţia reţinută, să-şi exprime mulţumirea. Dacă era vorba de o recoltă, primele roade ale pământului îi aparţineau Domnului. Evreii nu considerau că tot ceea ce produceau ei ar fi în proprietatea lor exclusivă, ci treceau în mâinile Domnului fiecare al zecelea snop. Aceşti zece la sută ajungeau la templu. Şi, în fiecare al treilea an, îi dădeau levitului, străinului, orfanului şi văduvei.[242] Timp de secole, instituţiile religioase – chiar şi în era creştină – au îndeplinit funcţia unui sistem de asistenţă socială.

Printre israeliţi putem găsi nu doar rădăcinile redistribuirii moderne şi larg răspândite a avuţiei, în beneficiul celor foarte săraci, ci şi bine fundamentatul concept al reglementării economice, care este strâns legat de politica socială. În iudaism, caritatea nu este văzută ca un semn de bunăvoinţă; ea este în mai mare măsură o responsabilitate. O asemenea societate are, prin urmare, dreptul să-şi regleze în aşa fel economia, încât responsabilitatea caităţii să fie îndeplinită aşa cum consideră societatea că se cuvine. „Din moment ce comunitatea are obligaţia de a asigura hrană, un adăpost şi bunurile economice de bază pentru cei nevoiaşi, atunci ea are un drept şi o datorie morală de a-şi taxa membrii în acest scop. În vederea îndeplinirii acestei datorii, societatea se poate vedea obligată să reglementeze pieţele, preţurile şi concurenţa pentru a le proteja interesele celor mai neputincioşi membri ai săi”.[243]

Daniile şi diverse alte acte de caritate în beneficiul

242 Deuteronomul 26:12-15.

243 Tamari, *The Challenge of Wealth*, 52.

săracilor funcţionau ca încă un factor de întărire a reţelei de ajutor social. Prin profeţii Săi, Domnul de multe ori ne aduce aminte că El îşi doreşte milostenie, nu sacrificiu.[244] Acestea erau daruri făcute de bunăvoie, prin aceea că donatorul era în contact cu destinatarul şi, ca atare, ştia cui îi dă banii, cine are nevoie de ei şi cum sunt folosiţi.

Conform legii lui Moise, membrii familiei trebuiau să aibă grijă de cei al căror întreţinător murise (văduve, orfani). Fratele celui decedat trebuia să se însoare cu văduva. Primul fiu care li se năştea era considerat cel al răposatului soţ şi, după ce creştea, trebuia să aibă grijă de mama lui. Se cuvine remarcat că văduvele nu moşteneau nimic de la defunct şi că uneori se vedeau obligate să se întoarcă la familia de origine, odată devenite văduve. În vremuri de război, văduvele aveau dreptul să participe la împărţeala prăzii capturate, iar în vremuri de restrişte, banii lor erau puşi la păstrare în templu, unde ele munceau adesea ca ajutoare ale leviţilor. Întregul Vechi Testament, şi mai ales Deuteronomul, ţine minte văduvele şi orfanii. Ei se află sub o protecţie specială, şi cei care se poartă rău cu ei vor avea de înfruntat judecata Domnului:

El ridică pe cel sărac din pulbere şi din gunoi pe cel lipsit, punându-i în rând cu cei puternici şi dându-le scaunul măririi.[245]

Cel care apasă pe cel sărman defaimă pe Ziditorul lui, dar cel ce are milă de sărac îl cinsteşte.[246]

---

244 „Că milă voiesc, iar nu jertfă, şi cunoaşterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot”, Osea 6:6. Vezi şi Isaia 1:11; acest precept are şi un omolog în *Noul Testament*, în Sfânta Evanghelie după Matei 9:13: „Dar mergând, învăţaţi ce înseamnă: Milă voiesc, iar nu jertfă; că n-am venit să chem pe drepţi, ci pe păcătoşi la pocăinţă”. Şi tot în Evanghelia după Matei, ceva mai departe: „Dacă ştiaţi ce înseamnă: Milă voiesc, iar nu jertfă, n-aţi fi osândit pe cei nevinovaţi”, 12:7.

245 1 Regi 2:8.

246 Pildele lui Solomon 14:31.

Cine îşi astupă urechea la strigătul celui sărman şi el, când va striga, nu i se va răspunde.[247]

Pe străin să nu-l strâmtorezi, nici să-i apeşi, căci şi voi aţi fost străini în pământul Egiptului.[248]

După cum se vede, pe lângă văduve şi orfani, *Vechiul Testament* îi cuprinde şi pe imigranţi în aria sa de protecţie socială.[249] Israeliţii trebuia să le aplice şi lor aceleaşi reguli – nu puteau să facă discriminare după origine. „Aceeaşi judecată să aveţi şi pentru străin, şi pentru băştinaş, că Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru”.[250] Străinii aveau acelaşi drept de spicuit ca orice israelit. În legătură cu aceasta, israeliţilor li se reaminteşte frecvent că şi ei au fost sclavi în Egipt. Ei nu trebuie să uite situaţia cea mai nenorocită în care s-au aflat şi trebuie să se poarte cumsecade cu sclavii lor, ca să nu mai vorbim de oaspeţii lor! „Şi în via ta să nu culegi strugurii rămaşi, nici boabele ce cad în via ta să nu le aduni; lasă-le pe acestea săracului şi străinului, că Eu sunt Domnul Dumnezeul tău”[251].

Toate regulile descrise mai sus arată cât de important era rolul jucat în iudaism de comunitate şi de coeziunea ei. Cu cât creşte numărul de responsabilităţi, însă, cu atât creşte şi dificultatea de a le pune în practică. Îndeplinirea lor, aşadar, acolo unde se poate acest lucru, are loc treptat, „în straturi”. Activităţile caritabile sunt clasificate în Talmud după mai multe grupuri vizate, cu grade diferite de prioritate, împărţite, s-ar putea spune, conform unor reguli de subsidiaritate.

---

247 Pildele lui Solomon 21:13.

248 Ieşirea 22:21.

249 Leviticul 25:47.

250 Leviticul 24:22.

251 Leviticul 19:10.

Iudaismul recunoaşte diferite grade de responsabilitate faţă de cei nevoiaşi. Interpretând obligaţia biblică de a le împrumuta bani celor săraci (Ieşirea 22:25), *Talmudul* conchide că fiecare are obligaţia primordială de a satisface trebuinţele financiare legitime ale membrilor propriei familii. Doar după ce a satisfăcut necesităţile familiei, individul are obligaţia de a se îngriji de nevoile propriului oraş. În sfârşit, după ce au fost satisfăcute trebuinţele oraşului, abia atunci individul are obligaţia de a se întoarce spre nevoile altor oraşe (Baba Mezia 71a).[252]

Diferenţele cele mai pronunţate sunt în responsabilităţile faţă de diverse grupuri aflate la mai mare depărtare în plan social, aşa cum se poate vedea din exemplul împrumutării banilor cu dobândă, unde există o linie de demarcaţie între (ne) membrii datornici faţă de comunitatea evreiască.

Bani abstracţi, dobândă interzisă şi era noastră a datoriilor

Dacă nouă ni se pare că era contemporană se bazează pe bani şi datorie şi că vremurile pe care le trăim vor fi înscrise în istorie sub titulatura „Era datoriilor", atunci cu siguranţă va fi interesant să urmărim cum a avut loc această evoluţie. Bani datorie, dobândă – toate acestea sunt lucruri de care nu ne imaginăm cum ne-am putea lipsi în societatea modernă. Keynes chiar considera dobânda şi acumularea de capital drept factorul declanşator al progresului modern.[253] Dar la început de tot,

252 Pava, *The Substance of Jewish Business Ethics*, 607.

253 „Era modernă s-a deschis, cred eu, cu acumularea de capital, care a început în secolul al XVI-lea. Eu cred, din raţiuni cu care nu este cazul să împovărez discuţia de faţă, că acest lucru s-a datorat iniţial creşterii preţurilor şi profiturilor la care această creştere a dus, rezultată din bogăţia de aur şi argint adusă de Spania din Lumea Nouă în cea veche. De atunci şi până acum, capacitatea de acumulare prin dobândă

legătura era cu regulile etice şi credinţa, cu simbolismul şi încrederea.

Primii bani au apărut sub forma unor tăbliţe de lut din Mesopotamia, pe care erau înscrise datorii. Aceste datorii erau transferabile, deci deveneau monedă de schimb. Până la urmă, „Nu e deloc o coincidenţă faptul că, în limba engleză, rădăcina cuvântului «credit» este «credo», care în latină înseamnă «eu cred»”.[254] Aceste tăbliţe au fost păstrate dintr-o epocă de acum mai bine de cinci mii de ani şi sunt cele mai vechi scrieri pe care le avem. Monedele au apărut în jurul anului 600 î.e.n. şi au fost găsite în templul din Efes dedicat zeiţei Artemis. Monedele de atunci nu difereau prea mult de cele din prezent; purtau pe ele simbolul unui leu şi conturul zeiţei Artemis sau al unei bufniţe.

China a introdus monedele în anul 221 î.e.n.[255] Într-o anumită măsură, s-ar putea spune că primul instrument bănesc a fost creditul sau încrederea. Banii se pot materializa, pot fi „întrupaţi” sub formă de monede metalice, dar ceea ce este cert este că „banii nu sunt metal”, nici chiar cel mai rar metal, „ei sunt încredere înscrisă”[256] şi banii, de fapt, nu au absolut nimic în comun cu obiectul material care îi poartă (monedă metalică, bancnotă). „Banii sunt o chestiune de convingere, chiar de credinţă”.[257] Această idee se vede foarte frumos exprimată prin termenul ceh pentru împrumutător, *věřitel*, care în sens propriu, literal, înseamnă *cineva care crede*. Creditorul este cineva care crede în datornic. Banii sunt o abstractizare socială. Sunt un acord social, un contract

capitalizată, care pare să fi fost adormită timp de multe generaţii, a renăscut şi şi-a reînnoit forţa. Iar puterea dobânzii capitalizate pe parcursul a două sute de ani poate depăşi orice închipuire”, Keynes, *Economic Possibilities for Our Grandchildren*, 358.

254 Ferguson, *The Ascent of Money*, 30.

255 Ibid., 25, 28.

256 Ibid., 30.

257 Ibid., 29.

nescris.[258] Invocarea etalonului aur are aceeaşi însemnătate ca invocarea etalonului lut. Popoarele primitive îşi dădeau seama că moneda de schimb, mijlocul de circulaţie, nu are nimic în comun cu suportul său material. Metalele sunt uneori purtătoarele încrederii, dar la fel de bine ar putea să fie lutul – cea mai comună „materie primă" pe care o avem la picioarele noastre, cel mai ubicuu material. Acelaşi lut, aceeaşi „pulbere a pământului" din care a fost creat şi Adam, cum scrie în „Facerea". Primul om şi primii bani au fost deopotrivă produse ale pământului.[259]

Interesant este că găsim în „Facerea" prima menţiune despre prima tranzacţie monetară care a avut loc vreodată, în povestea lui Avraam, şi că aceasta este însoţită de o cimilitură singulară. Povestea se referă la vânzarea unei ţarini pe care Avraam o cumpără de la hitiţi, ca s-o poată îngropa pe Sara.[260] Dar hitiţii vor să i-o *dea*,

---

258 În acelaşi timp, banii dau posibilitatea creării de legături reciproce, chiar şi în societăţile foarte vaste. Datorită lor, putem avea încredere într-o persoană pe care nu o cunoaştem, dar care respectă aceleaşi valori (monetare). Aşa cum subliniază Simmel în capitolul „Activitatea economică instituie distanţe şi apoi le parcurge" (titlul practic explică despre ce este vorba), până la urmă, banii sunt cei care întemeiază mai multe legături între oameni decât au existat vreodată înainte (vezi Simmel, *Philosophy of Money*, 75-79). Faptul că banii reprezintă, într-un fel, încredere instituţionalizată, este dovedit de variatele ornamente, semne şi simboluri presărate pe bancnote şi monede metalice până în ziua de azi. Ele sunt un soi de simbol „sfânt" al statalităţii, al personalităţilor noastre sfinte sau importante istoric. Ca şi cum bancnota respectivă sau utilizatorul ei „se jură" pe autoritatea simbolului: „Cu el îmi arăt credinţa şi că respect aceste înscrisuri şi că le voi accepta".

259 Vezi şi Simmel, *Philosophy of Money*.

260 Facerea 23:3-16: „Apoi s-a dus Avraam de la moarta sa, a grăit cu fiii lui Het şi a zis: «Eu sunt între voi străin şi pribeag; daţi-mi dar în stăpânire un loc de mormânt la voi, ca să îngrop pe moarta mea». «Nu, domnul meu, ci ascultă-ne: Tu aici la noi eşti un voievod al lui Dumnezeu. Deci, îngroapă-ţi moarta în cel mai bun dintre locurile noastre de îngropare, că niciunul dintre noi nu te va opri să-ţi îngropi

nu să i-o vândă! Până atunci, toate *tranzacţiile* cu lucruri de valoare, la care se face referire în „Facerea”, au fost non-monetare, iar schimbul de proprietate avea loc prin daruri[261] sau violenţă (Avraam câştigă o pradă de război substanţială de la un rege care a atacat Sodoma şi Gomora).[262] În cadrul primei tranzacţii monetare, Avraam insistă că el doreşte că cumpere ţarina „pe bani gata, ca să o am aici la voi în stăpânire de veci pentru îngropare”. El refuză oferta de a primi locul de mormânt pe gratis, ba chiar o face de două ori. E de-a dreptul surprinzător cât de amănunţit se descrie tot acest proces, fără ca protagoniştii

---

moarta acolo». Atunci s-a sculat Avraam şi s-a închinat poporului ţării aceleia, adică fiilor lui Het. Şi a grăit către dânşii Avraam şi a zis: «Dacă voiţi din suflet să-mi îngrop pe moarta mea de la ochii mei, atunci ascultaţi-mă şi rugaţi pentru mine pe Efron, fiul lui Ţohar, ca să-mi dea peştera Macpela pe care o are în capătul ţarinei lui, dar să mi-o dea pe bani gata, ca să o am aici la voi în stăpânire de veci pentru îngropare». Efron însă şedea atunci în mijlocul fiilor lui Het. Şi a răspuns Efron Heteeanul lui Avraam, în auzul fiilor lui Het şi al tuturor celor ce veniseră la porţile cetăţii lui, şi a zis: «Nu, domnul meu, ascultă-mă pe mine: Eu îţi dau ţarina şi peştera cea dintr-însa şi ţi-o dau în fala fiilor poporului; ţi-o dau însă în dar. Îngroapă-ţi pe moarta ta». Avraam însă s-a închinat înaintea poporului ţării şi a grăit către Efron în auzul a tot poporul ţinutului aceluia şi a zis: «De binevoieşti, ascultă-mă şi ia de la mine preţul ţarinei şi voi îngropa acolo pe moarta mea». Răspuns-a Efron lui Avraam şi i-a zis: «Ascultă, domnul meu, ţarina preţuieşte patru sute sicli de argint. Ce este aceasta pentru mine şi pentru tine? Îngroapă-ţi dar pe moarta ta!». Atunci, ascultând pe Efron, Avraam a cântărit lui Efron atâta argint, cât a spus el în auzul fiilor lui Het: patru sute sicli de argint, după preţul negustoresc.”

261 Avram primeşte un dar substanţial de la Abimelec, pe care Avram l-a minţit când i-a spus că Sara, nevasta lui, îi este soră: „Atunci a luat Abimelec o mie de sicii de argint, vite mari şi mici, robi şi roabe şi a dat lui Avraam; şi i-a dat înapoi şi pe Sara, femeia sa. Şi a zis Abimelec către Avraam: «Iată, ţinutul meu îţi este la îndemână: locuieşte unde îţi place!». Iar către Sara a zis: «Iată, dau fratelui tău o mie de sicli de argint, care vor fi ca un văl pe ochi pentru cei ce sunt împrejurul tău şi pentru lumea toată. Şi iată că acum esti socotită dreaptă!», Facerea 20:1416.

262 Facerea 14.

să se tocmească, cât de cât, asupra preţului. Vom examina în mai mare detaliu simbolistica darului în capitolul despre creştinism.

Odată cu creditul originar (adică banii), vine inseparabil şi dobânda. Pentru vechii evrei, problema dobânzii era una de natură socială: „De vei împrumuta bani fratelui sărac din poporul Meu, să nu-l strâmtorezi şi să nu-i pui camătă”.[263] Controversa dacă perceperea unei dobânzi este sau nu un păcat durează de milenii. În *Vechiul Testament*, există o interdicţie explicită asupra perceperii unei dobânzi de către evrei de la semenii lor tot evrei:

> Să nu dai cu camătă fratelui tău nici argint, nici pâine, nici nimic din câte se pot da cu camătă. Celui de alt neam să-i dai cu camătă; iar fratelui tău să nu-i dai cu camătă, ca Domnul Dumnezeul tău să te binecuvânteze întru toate câte se fac de mâinile tale în pământul în care mergi ca să-l iei în stăpânire.[264]

Ulterior, creştinii şi-au impus şi ei această interdicţie, iar perceperea unei dobânzi a fost multă vreme prohibită şi pedepsită public. Cu toate acestea, toată lumea avea nevoie să împrumute bani, la un moment dat, şi nimeni nu voia să dea bani fără dobândă. Şi, deşi în mod paradoxal creştinii îi socoteau pe evrei un popor necurat, autorităţile creştine le permiteau acestor „necuraţi” – adică, mai degrabă, le încredinţau ca misiune – să acorde împrumuturi cu dobândă. Această îndeletnicire a reprezentat una dintre puţinele ocupaţii pe care evreii le puteau exercita în Europa Centrală medievală.

William Shakespeare ne-a lăsat o faimoasă ilustrare a acestui fapt în piesa *Neguţătorul din Veneţia*, unde unul dintre antagoniştii principali, evreul Shylock, cere o livră

---

263 Ieşirea 22:25.

264 Deuteronomul 23:19-20. Vezi şi Leviticul 25:36-37 şi Ezechiel 24.

din carnea împrumutatului, ca garanţie pentru eventualitatea de neplată a datoriei. În Veneţia secolului al XIV-lea, evreii îndeplineau funcţia de cămătari. Aşa cum observă istoricul economiei Niall Ferguson, când Shylock spune că „Antonio este un om bun”, el nu se referă în ultimă instanţă la însuşirile morale ale tânărului, ci, mai degrabă, la capacitatea lui de rambursare (în ciuda acestei recunoaşteri, riscul rezidual este totuşi asigurat – în mod non-monetar – cu o livră din propria-i carne, drept zălog). Aceasta a fost epoca în care evreii au învăţat mai bine ca oricine altcineva cum se face un asemenea negoţ. Până la urmă, termenul „bancă” provine din italienescul *bănci*, care se referea la băncile pe care stăteau aşezaţi cămătarii evrei.[265]

Dar vechii evrei se apropiau nu doar de dobândă cu prudenţă, ci şi de datorie ca întreg. În afară de iertarea datoriilor, deja pomenită, existau şi reguli clar stabilite pentru cât de departe se putea merge cu fixarea garanţiilor şi cu neplata sumelor împrumutate. Nimeni nu trebuie să se îndatoreze până într-acolo încât să-şi poată pierde sursa de subzistenţă: „Nimeni să nu ia zălog piatra de deasupra sau cea de dedesubt a râşniţei, că ar însemna că iei zălog însăşi viaţa cuiva”.[266]

Dar să revenim la prohibiţia din *Vechiul Testament* asupra perceperii dobânzii. La vremea respectivă, interdicţia avea rolul unui instrument de protecţie socială. Pe atunci, când săracul se împrumuta din necesitate, era vorba de un împrumut social (spre deosebire de astăzi, când majoritatea împrumuturilor noastre nu sunt din necesitate, ci din belşug). Când săracul se împrumuta din cauza unei situaţii disperate şi urgente sau din pură nevoie, el nu trebuia să fie încă şi mai mult împovărat cu o dobândă în plus.

---

265 Ferguson, *The Ascent of Money*, 35.

266 Deuteronomul 24:6.

Dacă fratele tău va sărăci şi va ajunge la strâmtorare înaintea ta, ajută-l, fie străin, fie băştinaş, ca să trăiască cu tine. Să nu iei de la el dobândă şi spor, ci să te temi de Dumnezeul tău, ca să trăiască fratele tău cu tine. Eu sunt Domnul. Argintul tău să nu ţi-l dai lui cu camătă şi pâinea ta să nu i-o dai ca s-o iei cu spor.[267]

Pe parcursul istoriei însă, rolul împrumuturilor s-a schimbat, iar bogaţii au luat credite în special pentru a face investiţii, aşa cum se întâmplă şi în cazul lui Shylock şi al garantului lui Antonio (acesta din urmă fiind un neguţător, ale cărui mărfuri se aflau undeva pe mare). Într-un asemenea caz, o prohibiţie asupra dobânzii nu prea avea vreo semnificaţie etică. Toma din Aquino, savantul medieval (1224-1274), este de aceeaşi părere; în vremea lui, interdicţia strictă asupra împrumutării cu dobândă cămătărească a fost mult relaxată, posibil chiar datorită lui.

Astăzi, poziţia şi semnificaţia banilor şi a datoriei au mers atât de departe şi au ajuns la un statut atât de predominant în societate, încât posibilitatea de manevrare organizată a datoriilor (politica fiscală), a dobânzilor sau a ofertei de bani (politica monetară) echivalează cu posibilitatea ca aceşti doi factori să dirijeze (sau măcar să influenţeze), într-o anumită măsură, întreaga economie şi societatea. Banii îşi joacă nu doar rolurile lor clasice (ca mijloc de schimb, ca tezaurizatori de valoare etc.), ci şi unul mult mai important şi mai influent: banii pot să stimuleze, să dinamizeze (sau să încetinească) întreaga economie. Banii joacă un rol economic naţional. Există chiar şi o şcoală de teorie a economiei care a inclus direct banii în denumirea sa: monetarismul. Această şcoală, reprezentată îndeosebi de Milton Friedman, propovăduieşte că gestionarea ofertei de bani este mijlocul primordial de influenţare a activităţii economice. Acest

267 Leviticul 25: 35-37.

lucru s-ar putea întâmpla numai într-o societate puternic monetizată, care are printre caracteristicile sale principale recursul la datorie şi dobândă.

Întâmplător, bancnotele şi monedele metalice (adică purtătoarele simbolice ale valorii) nu ne aparţin.[268] Ele se află în proprietatea băncii naţionale, acesta fiind şi motivul pentru care nu putem, de exemplu, să le modificăm aspectul (şi nici să le tipărim; aici, concurenţa pur şi simplu nu funcţionează).[269] Mai mult, nu avem libertatea să nu primim banii, să nu-i acceptăm, să nu-i respectăm.

Banii ca energie: călătoria în timp şi produsul îndatorat brut (PIB)

Să mai adăugăm aici că atitudinea de condamnare a dobânzii avea şi o influentă tradiţie antică, venită din scrierile lui Aristotel. Acesta a înfierat dobânda[270] nu doar dintr-un punct de vedere moral, ci şi din raţiuni metafizice. Toma din Aquino împărtăşea aceeaşi teamă de dobândă, argumentând şi el că timpul nu ne aparţine, iar din acest

268 „Dat fiind că majoritatea oamenilor trebuie să se concentreze pe dobândirea banilor, ca scop proxim, pentru cea mai mare parte a vieţii lor, apare ideea că orice fel de fericire şi orice fel de satisfacţie definitivă în viaţă are o legătură solidă cu posesia unei sume anume de bani; (...) Dar când acest ţel a fost atins, se instalează adesea plictiseala de moarte şi dezamăgirea, foarte vizibile la oamenii care se retrag la pensie după ce au economisit o anumită sumă (...) banii îşi revelează adevăratul caracter, de simplu mijloc, care devine inutil şi deloc necesar, de îndată ce viaţa nu se mai concentrează decât asupra lui; banul este doar o punte către valorile definitive, şi nu poţi trăi pe o punte”, Simmel, *Simmel on Culture*, 250.

269 În ciuda acestui lucru, oameni de ştiinţă ca F.A. Hayek, deja menţionat, îşi doreau ca fiecare instituţie să tipărească bani proprii şi instituţiile să se concureze între ele.

270 „Soiul cel mai detestat, şi din cele mai întemeiate motive, este cămătăria, care scoate un caştig din bani în sine. Căci rostul banilor era să fie folosiţi la schimb, nicidecum să se înmulţească prin dobândă. Tocmai de-aceea, dintre toate modurile de-a obţine avuţie, acesta cel mai nefiresc”, Aristotel, *Politica*, 1258a39-1258b7.

motiv nu trebuie să cerem dobândă.

Şi tocmai relaţia dintre timp şi bani este cea foarte interesantă. Căci banii seamănă cumva cu energia, dat fiind că pot să călătorească în timp. Şi sunt un tip foarte util de energie, dar în acelaşi timp şi foarte periculos. Oriunde ai pune această energie, pe continuumul timp-spaţiu, oriunde ai planta-o, ceva se întâmplă acolo. Ca formă de energie, banii pot să călătorească de-a lungul a trei dimensiuni: pe verticală (cei care au capital îl împrumută celor care nu au) şi pe orizontală (viteza şi libertatea de mişcare în deplasarea pe orizontală sau geografică au devenit produsul secundar – sau forţa motrice? — a globalizării), dar banii (spre deosebire de oameni) pot călători şi prin timp. Această călătorie în timp a banilor este posibilă tocmai din cauza dobânzii. Pentru că banii sunt un construct abstract, existenţa lor nu se vede limitată de materie sau spaţiu, şi nici măcar de timp. Nu ai nevoie de nimic altceva decât de un cuvânt, eventual scris, sau chiar numai de o promisiune verbală. „Dă-i bătaie, o să plătesc eu” – şi poţi începe să clădeşti un zgârie-nori în Dubai. Evident, bancnotele şi monedele metalice nu pot să călătorească în timp. Dar ele nu sunt decât simboluri, un mod de materializare, o întruchipare sau întrupare a energiei banilor. Datorită acestei însuşiri, putem stoarce de energie viitorul în beneficiul prezentului. Datoria poate să transfere energie dinspre viitor spre prezent.[271] Pe de

271 Apelând la un oarecare grad de exagerare, am putea spune că banii pot face un lucru similar cu alcoolul, care deţine o putere singulară asemănătoare. Alcoolul nu poate îmbunătăţi starea de spirit generală sau tonusul energetic al persoanei în cuază, dar e ca şi cum i-ar transfera în momentul prezent energia de a doua zi. Cu alte cuvinte, „valoarea energetică” a sfârşitului de săptămână este constantă. Pur şi simplu, o parte din acea energie se vede mutată din viitor (sîmbătă dimineaţă) în prezent (vineri seară). Exact la fel ca în cazul datoriei monetare, alcoolul aspiră energie din dimineaţa zilei de sâmbătă şi o mută, o investeşte în seara de vineri. Şi, brusc, avem atât de multă energie, încât începem să ne purtăm altfel decât de obicei, altfel decât normal. Suntem mai îndrăzneţi, consumăm mai mult... pur şi simplu ne

altă parte, economisirea poate să acumuleze energie din trecut şi s-o trimită spre prezent. Politica monetară şi cea fiscală nu se deosebesc cu nimic de gestionarea acestei energii.

Dacă venim în prezent, însuşirea energetică a banilor poate fi demonstrată cu ajutorul unor lucruri cum ar fi statistica PIB-ului. Din cauza nedeterminării timpului, discuţiile pe marginea creşterii PIB-ului tind adesea să fie lipsite de sens. Creşterea PIB-ului poate fi pur şi simplu influenţată cu ajutorul datoriei (şi prin intermediul politicii fiscale, fie sub forma deficitelor, fie sub cea a excedentelor bugetare)[272] sau cu ajutorul ratelor dobânzii (politica monetară). Ca atare, ce sens mai are o statistică a creşterii PIB-ului într-o situaţie în care punctul de plecare comportă un deficit de câteva ori mai mare decât creşterea? Ce rost mai are să-mi măsor bogăţiile, dacă m-am împrumutat ca să le dobândesc?[273]

Evreii, la fel ca Aristotel, aveau o atitudine foarte precaută în privinţa împrumuturilor. Problema dobânzii/cametei a devenit una dintre primele controverse economice. Fără nici cea mai mică bănuială despre viitorul rol al politicii economice (fiscale şi monetare), vechii evrei se prea poate să fi simţit instinctiv că erau pe cale să descopere o armă foarte puternică – una care-l putea servi pe om foarte bine, dar îi putea deveni şi stăpân înrobitor (la propriu). Politicile fiscale, la fel ca şi cele

---

simţim cu adevărat bine. Numai că energia banilor are o rază de bătaie mult mai lungă decât un weekend.

272 Bugetele naţionale de azi sunt atât de mari, încât creşterea economiei poate fi manipulată prin dezechilibrul lor, fie în direcţia stimulării, fie în direcţia încetinirii ritmului de creştere.

273 Un exemplu: dacă eu iau cu împrumut 10 la sută din venitul meu, numai dacă sunt cu adevărat nebun voi susţine că sunt cu 10 la sută mai bogat — sau mai productiv, ca să fim mai exacţi. Nici vorbă să fiu mai bogat, nici măcar cu un cent! Dar dintr-un punct de vedere optic mie chiar mi-a crescut venitul, deci pot (mulţumită unui împrumut!) să cheltuiesc cu 10 la sută mai mult.

monetare, sunt arme redutabile, dar parşive.

Seamănă cumva cu folosirea barajelor de apă. Atunci când construim un baraj, preîntâmpinăm perioadele de secetă şi inundaţii în valea unui râu; limităm capriciile naturii şi, în foarte mare măsură, îi evităm incalculabilele cicluri. Folosind barajele, putem regulariza debitul de apă până la a-l face aproape constant. Cu ajutorul lor, îmblânzim râul (şi, de asemenea, putem obţine şi energie electrică de la baraj) şi îl aculturăm – nu va mai fi la fel de sălbatic şi va începe să se comporte aşa cum ne-am imaginat noi. Respectiv, cu siguranţă că în timp va părea astfel. Dar dacă nu regularizăm judicios cursul râului, se prea poate ca apa să umple lacul de acumulare şi să rupă barajul. Pentru oraşele aflate în aval, sfârşitul ar fi mult mai rău decât dacă nu s-ar fi construit niciodată barajul.

La fel stau lucrurile şi cu gestionarea energiei banilor prin politici fiscale şi monetare. Manipularea excedentelor şi a deficitelor bugetare şi manipularea dobânzii de referinţă a băncii centrale sunt daruri ale civilizaţiei care pot servi societatea şi pot realiza lucruri măreţe. Dar dacă începem să le folosim fără chibzuinţă, sfârşitul nostru va fi mult mai rău decât dacă aceste daruri n-ar fi existat niciodată.

Munca şi odihna – economia Sabatului

Spre deosebire de conotaţia negativă atribuită muncii omului (munca manuală e doar pentru sclavi)[274] de către vechii greci, munca nu era considerată degradantă în

274 Interesant de remarcat că, dacă prin muncă manuală înţelegem o muncă rezervată sclavilor, iar pe sclavi îi vedem ca pe nişte maşini, Platon nici nu era prea departe de adevărul contemporan. În ziua de azi, toate muncile manuale grele sunt practic lăsate pe seama maşinilor, oamenii rezervându-şi munca în care este nevoie de creativitate, judecată raţională sau decizii ale liberei voinţe. În accepţiunea lui Platon, exact aceasta era funcţia unui om liber (care nu era sclav): activitatea intelectuală.

Vechiul Testament. Dimpotrivă, subjugarea naturii este de-a dreptul o misiune divină, care iniţial se număra printre chiar primele binecuvântări primite de om de la Creatorul său:

Şi Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi-l supuneţi; şi stăpâniţi peste peştii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietăţile ce se mişcă pe pământ şi peste tot pământul!”[275]

Abia după căderea în păcat a omului se transformă munca într-un blestem.[276] Ba chiar s-ar putea spune că acesta este şi singurul blestem, cel al neplăcerii muncii, pe care Domnul îl aruncă asupra lui Adam. În loc să se îngrijească de Grădina Edenului, acum „în sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea ta”.[277] O muncă plăcută – până în ziua de azi, oamenii se ocupă de grădinărit din plăcere, în chip de hobby! — devine dintr-odată un blestem urâcios. Dacă înainte omul a trăit în armonie cu natura, de-acum, după căderea în păcat, el trebuie să se lupte cu ea; natura îi stă împotrivă şi el îi este vrăjmaş, naturii şi animalelor ei. Din Grădină, am ajuns pe un câmp (de bătălie).

Putem doar să facem speculaţii cu privire la gradul în care acum, la câteva mii de ani după ce au fost scrise aceste rânduri în Cartea Facerii, am reuşit să ne eliberăm de acest blestem primordial. S-ar putea spune că, în lumea

---

275 Facerea 1:28. Munca se transformă în ceva greu după blestemul din Facerea 3:17-19.

276 Facerea 3:17-19: „Iar lui Adam i-a zis: «Pentru că ai ascultat vorba femeii tale şi ai mâncat din pomul din care ţi-am poruncit să nu mănânci, blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrăneşti din el în toate zilele vieţii tale! Spini şi pălămidă îţi va rodi el şi te vei hrăni cu iarba câmpului! În sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care eşti luat; căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce».”

277 Facerea 3:19.

dezvoltată din prezent, un număr esenţial de oameni nu mai trebuie *să-şi câştige pâinea cu sudoarea frunţii*, dar chiar şi aşa, suntem departe de-a munci la serviciu cu aceeaşi plăcere cu care trebăluim în grădina de lângă casă! Cei care îşi văd munca în acest fel s-ar putea spune că au reuşit să scape de acest blestem primordial. La origine, munca trebuia să fie un lucru care să ne aducă plăcere, un lucru care să ne facă să ne simţim împliniţi – un lucru pe care să-l considerăm agreabil, simţindu-ne chemaţi să-l înfăptuim.

Munca este, de asemenea, nu doar o sursă de plăcere, ci şi un rang social; este considerată o onoare. „Vezi tu un om dibaci la lucrul lui? El va sta înaintea conducătorilor şi nu înaintea oamenilor de rând”.[278] Niciuna din culturile învecinate nu apreciază atât de mult munca. Ideea demnităţii muncii este unică în tradiţia ebraică.[279] Iar una dintre cele mai des folosite binecuvântări era: „Domnul Dumnezeul tău să te binecuvânteze întru toate lucrurile mâinilor tale!”[280]

Atât Platon, cât şi Aristotel considerau că munca este necesară pentru supravieţuire, dar şi că numai clasele inferioare trebuie să i se dedice, astfel încât elitele să nu fie nevoite să-şi bată capul cu ea şi să se poată ocupa exclusiv de „lucruri pur spirituale – arta, filosofia şi politica”. Aristotel chiar consideră munca „o pervertită pierdere de vreme, care nu face decât să împovăreze drumul omului spre adevărata onoare”.[281]

Vechiul Testament adoptă o optică foarte diferită asupra muncii. Aceasta este lăudată în multe pasaje:

---

278 Pildele lui Solomon 22:29.

279 Apoi, de-a lungul istoriei, preţul muncii a fost împins la extremă, cum s-a întâmplat cu poziţia muncitorilor în comunism, unde munca depusă de om este nu doar extrem de preţuită, ci devine şi unica sursă a valorii.

280 Deuteronomul 24:19.

281 Hill, *Historical Context of the Work Ethic*, 1.

Mâna leneşilor pricinuieşte sărăcie, iar mâna celor înţelepţi adună avuţii[282] (...) Dulce este somnul lucrătorului, fie că mănâncă mult, fie că mănâncă puţin, dar belşugul bogatului nu-i dă răgaz să doarmă. (...) P[283]ofta celui leneş îl omoară, căci mâinile nu voiesc să lucreze.[284]

Pe de altă parte, munca văzută ca unitate de producţie avea totuşi nişte limite. În ciuda acestui fapt, munca era considerată un destin firesc al omului. Gândirea ebraică se caracterizează printr-o delimitare strictă a sacrului de profan. În viaţă există pur şi simplu zone sfinte, în care nu este îngăduit să faci economii, să raţionalizezi sau să maximizezi eficienţa.[285] Un exemplu elocvent este porunca privitoare la ziua de odihnă, Sabatul. Nimeni nu avea voie să muncească în această zi, nici măcar cei supuşi unui evreu evlavios:

Adu-ţi aminte de ziua odihnei, ca să o sfinţeşti. Lucrează şase zile şi-ţi fă în acelea toate treburile tale, iar ziua a şaptea este odihna Domnului Dumnezeului tău: să nu faci în acea zi niciun lucru: nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici sluga ta, nici slujnica ta, nici boul tău, nici asinul tău, nici orice dobitoc al tău, nici străinul care rămâne la tine.[286]

Deşi, dintr-un punct de vedere economic, era cu siguranţă posibil să petreci ziua a şaptea într-un mod mult mai productiv mesajul transmis de porunca asupra zilei de

282 Pildele lui Solomon 10:4.
283 Ecclesiastul 5:11.
284 Pildele lui Solomon 21:25.
285 Vezi şi Eliade, *Sacrul şi profanul — natura religiei* şi *Cosmos şi istorie — mitul eternei reîntoarceri*.
286 Ieşirea 20:8-11.

sâmbătă era că oamenii nu fuseseră creaţi, în primul şi-n primul rând, pentru muncă. Paradoxal, tocmai această poruncă a Domnului, din cele zece, se vede astăzi încălcată, probabil, cel mai des. Privită problema din acest unghi, mesajul *Vechiului Testament* se opune nemijlocit modului de gândire al lui Ghilgameş, prin care acesta încearcă să-şi transforme supuşii în *robot*-ori, care muncesc constant până când odihna devine absolut necesară. Sabatul evreiesc nu este un răgaz de odihnă chiar atât de *necesar*, care în fapt este la fel de necesar ca pauza pentru o maşinărie suprasolicitată sau un fierăstrău supra-încălzit. Ce suntem noi? Maşini? Trebuie *să luăm o pauză* doar ca să nu ne crească temperatura şi să nu ne blocăm, la fel ca lama fierbinte a fierăstrăului după ce a tăiat întruna buşteni? Noi ne odihnim doar pentru ca, după un mic răgaz, să putem spune (la fel ca Boxer, calul din *Ferma animalelor* a lui Orwell): „Voi munci şi mai mult!”? Ăsta e rostul odihnei? Ca să crească eficienţa? Ca să nu aibă loc accidente de muncă?

Sâmbăta Sabatului nu a fost instituită pentru creşterea eficienţei. A fost un răgaz ontologic real, care a urmat exemplul celei de-a şaptea zi de creaţie a Domnului. Exact la fel cum Domnul nu s-a odihnit doar fiindcă obosise sau ca să-şi refacă forţele; ci pentru că El încheiase ceea ce avea de făcut. El îşi încheiase lucrarea şi acum voia să se poată bucura de ea şi s-o sărbătorească. Cea de a şaptea zi a creaţiei este plăcere. Domnul a creat lumea în şase zile, iar noi avem şase zile în care s-o perfecţionăm. În ziua de sâmbătă, lumea, aşa neîndoios de imperfectă cum este şi cu toate neajunsurile ei, *nu* trebuie să fie perfecţionată. Şase şeptimi din timp poţi fi nemulţumit şi poţi remodela lumea după chipul şi asemănarea ta, omule, dar într-o şeptime din timp te vei odihni şi nu vei schimba nimic la creaţie! În ziua a şaptea, bucură-te de creaţie şi desfată-te cu lucrurile mâinilor tale!

Respectarea Sabatului transmite mesajul că scopul

creaţiei nu a fost doar acela de a crea ceva, ci că ea, creaţia, avea un final, un scop. Procesul a fost doar un proces, nu un scop în sine. Întreaga Fire a fost creată pentru ca noi să ne putem găsi în ea odihnă, împlinire, bucurie. Semnificaţia, starea culminantă a ceea ce a fost creat, nu rezidă în creaţia următoare, ci în răgazul de tihnă din mijlocul a tot ceea ce am *co-creat* noi. Tradus în limbaj economic: sensul utilităţii nu este de a o spori permanent, ci de a ne odihni printre sporurile deja obţinute. De ce învăţăm doar cum să creştem câştigurile, dar nu şi cum să ne bucurăm de ele, să fim conştienţi de ele, să ne dăm seama de valoarea lor?

Această dimensiune a dispărut din ştiinţa economică de azi. Efortul economic nu mai are niciun ţel în a cărui atingere să fie posibil să ne odihnim. Astăzi, noi cunoaştem doar creşterea de dragul creşterii, iar dacă firma sau ţara noastră prosperă, aceasta nu înseamnă că am avea motive să ne odihnim, ci doar un motiv în plus pentru performanţă mai multă şi mai bună.[287] Dacă mai credem cât de cât în odihnă, în ziua de azi, motivele sunt cu totul diferite. Este vorba de odihna maşinii extenuate, de odihna celui slab şi de odihna celor care nu sunt în stare să ţină ritmul. Nici nu-i de mirare că nimeni nu mai foloseşte azi cuvântul „odihnă” (aproape că a devenit un termen peiorativ); spunem că *avem nevoie de o mică pauză* sau de *o zi liberă*. Interesant este şi că, pentru zilele în care nu trebuie să trudim, avem denumiri legate (cel puţin lexical) de ideea *golului, a vacuităţii, a spaţiului în care nu există nimic*: „vacation” şi „vacances” în engleză şi, respectiv, franceză, a căror rădăcină latină, *vaco*, înseamnă atât „a fi liber,

287 Aşa cum observă economistul Jagdish Bhagwati, cu multă acurateţe, în cartea lui *In Defense of Globalization*, la pagina 33, nu cu mult timp în urmă, două procente din PIB pe an ar fi fost considerate un ritm decent de creştere. Dar acum, adică în anii din urmă, dacă anumite economii în curs de dezvoltare nu creşteau cu cel puţin şase procente (înainte de izbucnirea crizei), acest lucru ar fi fost considerat un eşec din partea lor.

neocupat”, cât şi „a fi lipsit, a fi fără”, ca şi *Freizeit* în germană, care înseamnă atât *timp liber*, cât şi *timp neocupat cu nimic*. Ca şi cum aceste zile ar fi goale, în ele nu ar exista nimic.

M-am întâlnit odată cu un prieten şi l-am întrebat ce mai face, cum se întâmplă de obicei la începutul unei conversaţii. El mi-a răspuns, surâzând: „Nimic. S-au făcut toate”. Şi nici măcar nu era vreun milionar sau, mă rog, persoană bine situată. De atunci, nu-mi pot lua gândul de la vorbele lui. Graba asta a noastră, economia civilizaţiei noastre, nu are niciun ţel la atingerea căruia să se poată odihni. Când o să spunem: „Gata, am încheiat”?

Concluzie: între utilitate şi principiu

Influenţa gândirii evreieşti asupra dezvoltării democraţiei pe baza economiei de piaţă nici că poate fi vreodată supraestimată. Moştenirea hotărâtoare pentru noi a fost absenţa unei percepţii ascetice asupra lumii şi respectul faţă de lege şi proprietatea privată, dar ea a instituit şi temelia plasei noastre de siguranţă socială. Vechii evrei n-au dispreţuit nicicând bunăstarea materială; dimpotrivă, credinţa evreiască conferă o enormă responsabilitate administrării avuţiei. De asemenea, ideea de progres şi concepţia liniară în privinţa timpului dă un sens vieţii noastre (economice) – şi datorăm acest lucru vremurilor *Vechiului Testament*. Am încercat aici să arătăm cum a desacralizat *Tora* trei domenii importante din vieţile noastre: cârmuitorul muritor, natura şi conceptul eroului. Am încercat să arătăm că demersul căutării unui rai pe Pământ (similar celui evreiesc) a fost, de fapt, în forma lui desacralizată, acelaşi demers pe care şi l-au propus şi mulţi dintre cei mai valoroşi economişti din istoria noastră.

În acest capitol am discutat şi despre bine şi rău, şi despre raporturile lor cu utilitatea. Care este raportul

dintre binele şi răul pe care îl facem *(ex ego)* şi utilitatea sau inutilitatea pe care (ne aşteptăm să) le primim drept răsplată *(ad ego)*? Am văzut că există două răspunsuri în gândirea evreiască. În legătură cu această temă, am studiat prima menţiune a unui ciclu economic, apărută în visul faraonului, precum şi prima tentativă (pe care am putea-o numi keynesiană) de atenuare a acestei fluctuaţii (naturale). Am văzut, de asemenea, că evreii au încercat să explice ciclul economic prin moralitate şi etică. Pentru evrei, moralitatea era forţa motrice hotărâtoare a istoriei.

Am dedicat ceva timp studierii principiului Sabatului, ca zi de odihnă – poate ca memento al noţiunii că nu suntem aici, pe pământ, ca să muncim tot timpul, şi că există locuri sfinte şi momente sfinte în viaţă (Sabat), în care nu avem voie să ne maximizăm productivitatea. În gândirea iudaică, da, suntem cei chemaţi să încheiem creaţia, să administrăm Grădina, dar chiar şi în această calitate, trebuie să muncim cu măsură. Avem un rol ca îndeplinitori ultimi ai creaţiei – atât concret, cât şi într-un sens ontologic mai abstract. De asemenea, am vorbit despre diferenţa izbitoare dintre viaţa nomadă independentă şi oraşul civilizat. Am dedicat totodată câteva pagini istoriei banilor abstracţi, care pot să călătorească în timp sub formă de credit, graţie instrumentului de percepere a dobânzii. În consecinţă, am aruncat o privire şi asupra istoriei îndatorării şi a riscurilor pe care le incumbă aceasta.

Multe idei din gândirea economică evreiască vor fi dezvoltate în primele capitole ale celei de-a doua părţi a cărţii. Aici, învăţătura principală va fi integrată altor observaţii din istoria gândirii economice, într-o încercare de a trage câteva concluzii.

În capitolul următor, care este dedicat etosului economic al Greciei Antice, vom examina două abordări extreme în materie de legi şi reguli. În timp ce stoicii considerau că legile au o validitate absolută, iar utilitatea

are o însemnătate infinitezimală în filosofia lor, epicurienii, cel puţin în cadrul explicaţiei istorice uzuale, puneau pe primul loc utilitatea şi plăcerea – regulile trebuie să fie făcute pe baza principiului utilităţii. Nu se poate trece cu vederea că vechii evrei au reuşit să găsească un soi de compromis fericit între aceste două principii. *Tora* vine pe primul loc şi nu poate fi pusă la îndoială, dar, cu toate acestea, ea permite creşterea utilităţii între nişte limite dinainte stabilite – prin regulile *Torei*.

3. Grecia Antică[288]

… cea mai sigură caracterizare generală a tradiţiei filosofice europene este că aceasta constă dintr-o serie de note de subsol la Platon.

Alfred Whitehead

Filosofia europeană s-a născut în lumea Greciei antice; fundamentele civilizaţiei euroatlantice, precum şi cele ale ştiinţei economiei de aici s-au inspirat, în multe feluri. Nu vom putea niciodată să înţelegem pe deplin evoluţia noţiunii moderne de economie fără a înţelege disputele dintre epicurieni şi stoici; aici s-a născut acea parte din filosofie care mai târziu a devenit o componentă indivizibilă a ştiinţei economice. Hedonismul filosofului Epicur a fost acela care va beneficia ulterior de o economizare mai exactă şi de o matematizare mai tehnică, prin strădaniile lui J. Bentham şi J.S. Mill. Bazele idealizării raţionale şi subiectul progresului ştiinţific exprimat prin matematică pot fi găsite în Grecia antică, îndeosebi învăţăturile lui Platon, şi ambele au ajutat la definirea evoluţiei economiei. „Contribuţia cea mai importantă şi mai durabilă a lui Platon la gândirea formală a fost ridicarea matematicii la statutul de instrument fundamental în investigaţia ştiinţifică. Toate ştiinţele,

288 Coautorul acestui capitol este Lukáš Tóth, care a şi coredactat această carte.

inclusiv economia, care folosesc analize matematice, trebuie să cunoască esenţa idealismului platonic, pentru a putea evalua cum se cuvine semnificaţia şi limitele matematicii în cadrul propriei discipline”.[289] Dar mai întâi vom trece pe scurt în revistă concepţiile altor filosofi timpurii, şi chiar mai înainte de ei, vom arunca o privire asupra tradiţiei poetice prefilosofice din perioada antică.

Din mit: adevărul poeţilor

Tradiţia poetică, aşa cum a fost încununată de *Iliada* şi *Odiseea* lui Homer, a jucat un rol major pentru începuturile civilizaţiei din Grecia. În cartea *Maeştrii adevărului în Grecia arhaică*, istoricul belgian Marcel Detienne scoate în evidenţă faptul că, anterior dezvoltării tradiţiei sofiste şi a celei filosofice, poezia a jucat un rol mult mai important decât ne-am putea închipui noi astăzi. Această tradiţie, bazată pe prezentarea orală şi pe dezvoltarea unor tehnici mnemonice complicate, ducea mai departe o concepţie complet diferită a adevărului şi dreptăţii, iar filosofia îşi are rădăcinile în ea, la fel ca mitologia şi arta. Abia mult mai târziu „s-a rupt” noţiunea de adevăr din refugiul exclusiv al poeţilor, devenind domeniul filosofilor. Aşadar, Platon nu-i consideră pe poeţi „colegi dintr-un alt departament, care urmăresc ţeluri diferite, ci rivali periculoşi”,[290] cum scrie Nussbaum. Primii filosofi au încercat să combată miturile, să se debaraseze de naraţiune, să orienteze cunoaşterea spre imuabil – şi să preia pentru ei înşişi rolul de „maeştri ai adevărului”. Acelaşi lucru va fi înfăptuit mai târziu de preoţi, de teologi şi, în final, de oamenii de ştiinţă, spre care se îndreaptă astăzi întrebările despre conţinutul adevărului.

Cum arăta în Grecia antică o asemenea noţiune

289 Lowry, „Ancient and Medieval Economics”, 19.

290 Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 12.

poetică a adevărului? Iată ce spun Muzele poeziei despre ele însele: „Ciobani ai câmpului, plebei murdari, pântece umblătoare: noi ştim cum trebuie spuse lucruri amăgitoare, dar la fel de bine ştim, când ni-i vrerea, să proclamăm lucruri adevărate”.[291] Muzele cer dreptul de a proclama adevărul (sau amăgirea). În plus, „poeţii epici şi cei tragici erau în general consideraţi a fi cei mai importanţi gânditori şi profesori de etică din Grecia; nimeni nu socotea că opera lor ar fi mai puţin serioasă, mai puţin aplecată spre adevăr, decât tratatele de proză speculativă ale istoricilor şi filosofilor”.[292] Adevărul şi realitatea erau ascunse în discurs, poveşti şi naraţiune. Poveştile de succes ieşite din mâinile poeţilor erau repetate, supravieţuindu-le atât creatorilor lor, cât şi eroilor lor principali, şi existau permanent în mintea oamenilor. Poezia este o imagine a realităţii; această idee se vede splendid ilustrată într-o zicere atribuită poetului Simonide: „Poezia este pictură cu harul vorbirii”.[293] Dar poeţii au mers practic şi mai departe şi, cu vorbele lor, au *modelat* şi au consacrat realitatea şi adevărul. Onoarea, aventura, isprăvile măreţe şi ovaţiile care le însoţesc au jucat un rol important în stabilirea *adevăratului, a realului*. Cu lauda de pe buzele poeţilor, ele au devenit vestite, iar personalităţile vestite vor rămâne în amintirea oamenilor. Oamenii faimoşi devin mai concreţi, parte integrantă din poveste, şi încep să fie „aduşi în realitate”, „materializaţi” în vieţile altor oameni. Ceea ce se depozitează în memorie este real; ceea ce se uită e ca şi cum n-ar fi existat niciodată.

Adevărul n-a avut întotdeauna forma „ştiinţifică” de

---

291 Hesiod, *Theogony*, 25.

292 Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and philosophy*, 12.

293 Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, pagina 128, traducere în limba cehă; Citatul original este din M. Psellos, *Energeias Daimonon*, 821B, Migne, PG, CXXII.

azi. Adevărul ştiinţific din prezent se întemeiază pe noţiunea de fapte exacte şi obiective, dar adevărul poetic se află într-o consonanţă interioară (emoţională) cu povestea sau poemul „Nu se adresează în primul rând creierului (…) [mitul] îi vorbeşte direct sistemului simţirii”. Dac[294]ă un poet scrie „ea păşeşte ca o floare”, din punct de vedere ştiinţific poetul minte; orice poet este un mincinos. Femeia nu are aproape nimic în comun cu o plantă – iar de puţinul pe care îl are în comun cu plantele nici n-are rost să pomenim. În ciuda acestui fapt, s-ar putea ca poetul să aibă dreptate, şi nu omul de ştiinţă. Filosofia antică, exact la fel cum va proceda şi ştiinţa mai târziu, încearcă să descopere constanţă, constante, cantităţi, imuabilităţi. Ştiinţa caută (creează?) ordinea şi neglijează cât de mult poate orice altceva. Din proprie experienţă, toată lumea ştie că viaţa nu este aşa, dar dacă acelaşi lucru se adevereşte pentru realitate în general? Până la urmă, poezia s-ar putea să fie mai sensibilă la adevăr decât metoda filosofică sau, ulterior, metoda ştiinţifică. „Poemele tragice, în virtutea obiectului lor de interes şi a funcţiei lor sociale, sunt susceptibile să abordeze şi să cerceteze probleme despre fiinţa umană şi noroc pe care un text filosofic s-ar putea să fie capabil să le omită sau să le evite”.[295]

La fel cum procedează şi savanţii în prezent, artiştii desenau imagini ale lumii care să fie reprezentative şi, deci, simbolice, picturale şi simplificatoare (dar, prin aceasta, şi înşelătoare), exact la fel ca modelele ştiinţifice,

---

294 „… după care creierul s-ar putea să vină cu propriile-i comentarii interesante” continuă citatul. Din Campbell, *Myths to Live By*, 88. În capitolele următoare vom încerca să demonstrăm că inclusiv în ziua de azi această „armonie interioară cu povestea” (sau cu modelul, cu ipotezele de plecare, cu concluziile, cu paradigmele etc.) joacă un rol major şi în economia contemporană, precum şi în ştiinţă, la modul general.

295 Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 13.

care în multe cazuri nici nu se străduiesc să fie „realiste”. Pe tot parcursul tradiţiei ei, pictura a fost şi este o artă a iluziei, arta de a „arăta” şi, deci, dintr-un unghi diferit de vedere, de a „induce în eroare”. În artă, aşa cum spune autorul compendiului apocrif *Dissoi logoi*, sunt cei mai buni aceia care induc în eroare „în aşa fel încât să facă majoritatea lucrurilor să semene cu cele reale”.[296]

Dar poeţii îşi au adevărul lor. Grecii credeau că muzele pot să reveleze adevărul ascuns şi să vadă viitorul: „Suflarea lor a pus o voce divină în mine, aşa încât să pot ridica în slăvi ceea ce va fi”,[297] scria Hesiod. În acelaşi timp, să observăm că, pentru greci, momentul privilegiat pentru revelarea adevărului *(aletheia)* era preponderent în timpul somnului: „Ea născocea vise care povesteau nestingherit viitorul, chiar dacă, s-ar părea, cam încurcat”.[298] Am întâlnit deja ceva similar în concepţia iudaică, atunci când Faraon vede viitorul într-un vis şi Iosif prezice ciclul economic. Dar visul, sau vreo imitaţie a unei stări onirice, este şi începutul metodei ştiinţifice a lui René Descartes. El folosea visul (detaşarea de simţuri) ca metodă de a vedea adevărul pur. Vom ajunge şi acolo, în capitolele următoare.

Dacă tot am pomenit de Descartes: se pare că el căuta un alt gen de adevăr – *adevărul stabil*, adevărul care este lipsit de orice dubii.[299] Mai mult decât atât, el

---

296 Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, 128 din traducerea în cehă.

297 Hesiod, *Theogony*, 28 şi 38.

298 Euripide, *The Iphigenia in Tauris*, 92. Sau nota la versul 1240: „Mama Pământ a făcut apoi Visele, apariţii nocturne, iar acestea mulţimilor muritoare le prevesteau lucruri ancestrale, lucruri din vremea povestirii, şi lucruri ce aveau să vină”. Vezi notele la versurile 1261 şi 1278. Vezi şi „Profetic peste poate, de pe al viselor tărâm/Vedenia veni să-mpartă moştenirea noastră", Eschil, *The Seven Against Thebes*, din *The Complete Greek Drama*, vol. 1,109.

299 „S-ar cuveni să resping drept absolut false toate părerile în privinţa cărora aş putea presupune şi cel mai mărunt grăunte de

chiar pare să fie conştient de acest lucru, dat fiind că opera lui principală se cheamă *Discurs asupra metodei de a-ţi dirija corect raţiunea şi de a căuta adevărul în ştiinţe*. Descartes căuta adevărul numai în ştiinţe. El era în căutarea *doxei*. Adevărul poeţilor pare să fie *aletheia* adică un gen diferit de adevăr. Adevăr care, din contră, este efemer, iraţional şi iluzoriu.

Economiştii poeţi

Hesiod, unul dintre cei mai mari şi, în acelaşi timp, ultimi maeştri exponenţi ai tradiţiei poetice elene, care a trăit cam cu o sută de ani înainte de primul filosof faimos, Thales, poate fi considerat şi primul economist din toate timpurile.[300] El a studiat lucruri cum ar fi problema raritătţii resurselor şi, plecând de aici, necesitatea alocării lor eficace. Explicaţia pe care el o dă existenţei raritătţii este minuţios poetică. După Hesiod, zeii au trimis lipsurile peste oameni ca pedeapsă pentru faptele lui Prometeu:

Zeii ţin mijloacele traiului ascunse de fiinţele omeneşti. Altfel, cu mare uşurinţă ai putea munci într-o zi cât să-ţi fie destul pentru un an întreg, fără altă trudă, şi cât de repede ai pune vâsla la păstrare, iar munca vitelor şi-a greu-încercaţilor catâri ar lua sfârşit. Dar Zeus le-a ascuns, mânios în sinea lui că Prometeu vicleanul l-a

îndoială... am considerat că toate obiectele care nu-mi pătrunseseră niciodată în minte, treaz fiind, n-aveau în ele cu nimic mai mult adevăr decât iluziile din visele mele", Descartes, *Discourse on the Method*, part 4, 28.

300 „Onoarea de a fi primul gânditor economic grec îi revine poetului Hesiod, un beoţian care a trăit în chiar prima perioadă a Greciei antice, de la mijlocul secolului al VIII-lea înaintea erei noastre. (...) Din cele 828 de versuri ale poemului [Munci şi zile], primele 383 se concentrează pe problema economică fundamentală a resurselor prea puţine pentru numeroasele şi nesăţioasele scopuri şi dorinţe urmărite de fiinţa umană", Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith: Austrian Perspectives on the History of Economic Thought*, 8.

păcălit.[301]

Explicaţia lui Hesiod este foarte interesantă şi putem vedea ceva cu adevărat fundamental în această „analiză” (vom reveni mai târziu la acest subiect): arhetipul muncii omului.

După Hesiod, munca este soarta omului, virtutea şi sursa tuturor lucrurilor bune. Cei care nu muncesc nu merită altceva decât dispreţ. Oameni şi zei deopotrivă îi urăsc pe cei leneşi, care sunt ca „trântorii fără de ac, care risipesc munca albinelor, hrănindu-se din ea fără să muncească”.[302] Pe lângă meritul de a fi prima tentativă de analiză a efortului uman, opera Munci şi zile a lui Hesiod este interesantă pentru noi, ca economişti contemporani, îndeosebi prin criticile aduse cametei, care secole mai târziu îşi vor găsi ecoul în operele lui Platon şi Aristotel, după cum vom vedea ceva mai târziu în acest capitol.

Primii filosofi

Subiectele economice nu jucau prea adesea un rol principal în învăţăturile grecilor, nici în poezie, nici în filosofie. Dar Thales, care este considerat cel dintâi filosof elin, îşi câştiga existenţa ca neguţător. Istoria îl consemnează drept autorul „dovezii că poate câştiga chiar şi în competiţia comercială, dacă vrea să-şi demonstreze superioritatea [filosofică] asupra ei. Se spune că ar fi prezis o recoltă slabă în livezile de măslini, folosindu-se de acest lucru ca să se îmbogăţească şi, astfel, să arate cât de facilă şi de obtuză era o asemenea întreprindere”.[303] În vechea Grecie, treburile economice sunt, aşadar, de la primul filosof citire, considerate inferioare tuturor

301 Hesiod, Works and Days, versurile 42-49.

302 Ibid., 305.

303 Kratochvíl, *Filosofie mezi mýtem a vědou od Homéra po Descarta* [Filosofia între mit şi ştiinţă, de la Homer la Descartes], 53.

lucrurilor care ţin de spirit. Consideraţiile economice, spre deosebire de cele filosofice, au deja, prin definiţie, un obiect al interesului destul de limitat. Reflecţia filosofică în consideraţiile economice este, ca urmare, justificată şi de dorit. Acesta a fost lucrul pe care Thales a vrut să-l demonstreze prin „afacerea lui cu măsline" Filosofia nu înseamnă vorbe goale, ci o strădanie cu vaste efecte de natură practică. Thales se ocupa de filosofie nu pentru că n-ar fi fost în stare să-şi câştige altfel existenţa, ci pentru că, în esenţa ei, aceasta oferea cele mai largi orizonturi de observaţie Din acest motiv, filosofia era socotită regina „ştiinţelor", în gândirea elenă din Antichitate. Exagerând niţel, am putea vedea aici exact opusul lumii din prezent. Filosofia ni se pare adesea un fel de tichie de mărgăritar, o întreprindere inutilă care nu rezolvă niciodată nimic – atât este de deosebită de economie!

Misticii numerelor

Ideile de bază ale tradiţiei filosofie ioniene originale au inspirat profund ştiinţa economică. Din această tradiţie s-a născut căutarea principiului *unic* (!) *originar* al tuturor lucrurilor. Pentru noi, unul dintre filosofii cei mai stimulativi în materie de elan creator a fost Pitagora, care şi-a îndreptat privirea spre esenţa lumii în proporţiile numerice ale formelor sale. El susţinea că „numărul este esenţa lucrurilor".[304] „Ca atare, el are putere magică", pentru că speculaţiile pitagoreicilor despre numere „nu doar că aveau o natură intelectuală, ci erau pătrunse şi de o semnificaţie mistică".[305] „Numărul este esenţa lucrurilor – totul este un număr. Când se pune întrebarea dacă un

304 Vezi Aristotel, *Metafizica*, 986a1-987b30: „Pitagoreicii (...) prezumau elementul numerelor ca fiind elementele tuturor lucrurilor. (...) ei spun că lucrurile însele sunt numere".

305 Bunt, Jones and Bedient, *The Historical Roots of Elementary Mathematics*, 82.

asemenea limbaj trebuie înţeles în sens literal sau simbolic, aici sunt puse în discuţie cele mai înalte autorităţi”.[306] Aristoxen, discipolul lui Pitagora, observa că acesta „abătea studiul numerelor de la socotelile negustoreşti şi compara totul cu numerele”.[307] Interesant pentru noi, economiştii, este că Aristoxen lasă să se înţeleagă că tocmai aceste considerente comerciale au dat naştere proiectului de a descoperi adevărata «măsură» a tuturor lucrurilor (...) după el, comparaţia tuturor lucrurilor cu numerele a pornit de la observaţii economice şi comerciale”. Dac[308]ă acest lucru este adevărat, atunci nu matematica a fost sursă de inspiraţie pentru economişti, ci invers.

De asemenea, interesant este faptul că Pitagora, aidoma evreilor şi altor popoare, a creat un misticism numeric.[309] Întâmplător, marele logician şi matematician din prima jumătate a secolului trecut, Bertrand Russell, vede în combinaţia dintre misticism şi ştiinţă (capitol la care pitagoreicii excelau)[310] tocmai cheia atingerii

---

306 Mahan, *A Critical History of Philosophy*, volume I, 241.

307 Aristoxen din Stobaia, 58 B 2. Vezi Guthrie, volume 1,177, *W.K.C.: A History of Greek Philosophy*, volumele I—III, Cambridge, The University Press, 1962, 1965, 1969. (Volumul al treilea a fost editat şi în ediţie necartonată: *Part I: The Sophists, Part 2: Socrates*.)

308 Harris, *The Reign of the Whirlwind*, 80.

309 Doar ca să ilustrăm ideea, vom da aici câteva exemple pentru cum arăta la origine un asemenea misticism matematic: iubirea şi prietenia, care exprimă într-un fel armonia, au acelaşi număr ca o octavă muzicală, adică 8. Esenţa sănătăţii este numărul 7. Dreptăţii i se acordă un 4, pentru că are legătură cu răzbunarea, care trebuie să intre în ecuaţie cu o fărădelege; o uniune matrimonială este definită, conform fondatorilor matematicii, prin numărul 3; spaţiul este 1. Acest misticism a devenit mai târziu fundamentul vechilor cărţi despre vise. Vezi Rádl, *Dějiny Filosofie: Starověk a středověk* [Istoria filosofiei — epoca antică şi cea medievală], 89. Vezi şi Kirk, Raven and Schofield, *The Presocratic Philosophers*, capitolul 7.

310 În eseul său intitulat „Misticism şi logică”, Bertrand Russell arată felul în care vechii greci gândeau ştiinţific şi combinau observaţia

perfecţiunii filosofice. Pentru Pitagora, un număr[311] nu era doar o simplă cantitate, rezultatul numărării a ceva; era şi o *calitate*, care trebuie să devină un mijloc de a descrie principiul unei lumi armonizate – *cosmosul*.[312] Iar această doctrină a intrat ulterior, prin intermediul lui Platon, în accepţiunea europeană consacrată a consideraţiei ştiinţifice „În fond, Platon a elaborat mai departe ideile societăţilor secrete pitagoreice, care susţineau că lumea este o entitate raţională construită de «Marele Geometru» din unitatea elementară – adică punctul sau «unul».”[313] Pitagoreicii au fost primii care să ia în considerare posibilităţile de reducere a lumii la o formă numerică. Vom vedea mai târziu în ce grad va ajunge acest mod de abordare să-i inspire pe economiştii secolului XXI.

În opoziţie cu contemporanii săi, Heraclit vedea realitatea ca fiind nestaţionară. În vremea lui, nemişcarea, absenţa emotivităţii şi staticitatea erau sinonime ale perfecţiunii şi divinităţii. Eforturile economiştilor de a presupune o realitate în permanentă schimbare, cu ajutorul unor principii abstracte şi *invariabile*, datează cu siguranţă din vremuri atât de vechi! Lumea lui Heraclit, pe de altă parte, era în mod paradoxal ţinută la un loc de forţe

---

ştiinţifică cu concepţiile lor mistice. Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, 20.

311 Tot Pitagora a fost primul care să vină cu conceptul numerelor iraţionale. Nu vi se pare o denumire interesantă pentru acest grup de numere? La urma urmei, în majoritatea timpului considerăm că numerele sunt cea mai raţională reprezentare cu putinţă a oricărui lucru. Ne putem noi socoti fiinţe obiective şi raţionale, în orice, dacă ceva atât de absolut ca un număr poate părea iraţional, pur şi simplu pentru că, dintr-un anume punct de vedere, nu se supune exerienţei noastre cotidiene, numai pentru că se încadrează în categoria numerelor iraţionale şi nu se poate folosi în scopuri cum ar fi număratul oilor?

312 Pitagora a folosit termenul *cosmos* ca unul dintre primii printre filosofi. Aşa a făcut şi cu termenul *filosofie*.

313 Lowry, *Ancient and Medieval Economics*, 19.

antitetice, ca *arcul şi lira*.[314] Armonia ia naştere din antitetic şi discordant şi se materializează prin mişcare.

Acum, Parmenide, un filosof aparţinând şcolilor din Elea, ar putea fi o anume antiteză la Heraclit. Acest preot al lui Apollo consideră şi el că lumea pe care noi o percepem cu simţurile este în permanentă curgere şi schimbare, dar el o califică drept *nereală*. Ceea ce este real, după Parmenide, cuprinde numai procesele raţiunii, gândurile abstracte, care sunt stabile şi neschimbătoare. Din acest punct de vedere, adevărul rezidă în spaţiul ideilor sau teoriilor. Imperfecta lume empirică lumea fenomenelor), care suferă tot timpul schimbări, nu este arena de manifestare a adevărului; adevărul se află în abstract. Lumea empirică reală nu este *reală* – pentru ca ea să fie reală, trebuie să fie făurit un model mental, iar lumea schimbătoare „osândită să moară" pentru a se putea „stabiliza" ideea.

Parmenide ar putea deci să fie considerat un precursor al concepţiei formelor ideale din filosofia socratică şi cea platoniciană, care printre altele au influenţat enorm economia (precum şi fizica, alături de alte discipline ştiinţifice) şi au pus bazele crcării modelelor sub formă de construcţii abstracte stabile, socotite de mulţi drept mai reale decât realitatea. În fapt, ştiinţa modernă curge permanent între noţiunea parmenidiană şi cea heraclitiană de lume. Pe de o parte, ea creează modele ca reconstruiri ale realităţii sau presupun că realitatea *poate* fi reconstruită, prezumându-i astfel implicit permanenţa, cel puţin într-un anumit sens. Pe de altă parte, mulţi oameni de ştiinţă văd în modelele raţionale simple orteze, „neadevărate şi nereale", care ar trebui să ne fie de ajutor în a prevedea viitorul într-o realitate dinamică, aflată în continuă schimbare.

Xenofon: economie modernă cu patru sute de

314 Heraclit, B51.

ani înaintea erei noastre

Nivelul de culme al teoriilor de economie politică din Antichitate îl putem găsi în operele economistului Xenofon, care a fost şi filosof, chiar dacă unul de nivel mediu. În textele sale, acest atenian a descris fenomenele economice pe care economiştii moderni s-au căznit din toate puterile să le redescopere abia în secolul al XIX-lea, deci la peste două mii de ani după moartea lui Xenofon, şi în ciuda faptului că, „inclusiv până în secolul al XVIII-lea, lucrarea lui *Căi şi mijloace* a fost studiată pentru analiza practică a economiei şi a problemelor administrative”.[315] Consideraţiile economice de profunzime şi fără ocolişuri ne-au însoţit încă de la începuturile filosofiei şi ale culturii europene elenistice. Analizele economice ale lui Xenofon nu sunt cu nimic mai superficiale decât cele ale lui Adam Smith.

Xenofon, contemporan cu Platon, şi-a împărţit majoritatea ideilor despre economie în două cărţi: *Oeconomicus (Economicul)* şi *De vectigalibus* (*Despre venituri*, numită uneori şi *Căi şi mijloace*). Prima dintre acestea are ca subiect principiile bunei administrări a gospodăriei, iar cea de-a doua îi sfătuieşte pe atenieni cum să sporească veniturile intrate în vistieria statului şi să fie mai prosperi. Fără a exagera prea mult, putem spune că Xenofon a scris chiar primul manual de sine stătător pentru predarea micro- şi macroeconomiei. Apropo, Aristotel a scris şi el o carte denumită *Economicele (Oeconomica)*[316], în care reacţionează la *Muncile şi zilele* lui Hesiod. Cartea lui Aristotel este mai mult un opuscul despre gospodărie – în cea mai mare parte, se ocupă de relaţiile dintre soţi şi soţii, şi mai ales de rolul femeilor. Pe ansamblu, cartea dă impresia că a fost scrisă pentru femei,

315 Lowry, *Archaeology of Economic Ideas*, 46.

316 Învăţaţii moderni îi atribuie uneori această lucrare lui Theofrast, un discipol al lui Aristotel.

din moment ce „o soţie bună trebuie să fie stăpâna casei sale”[317], pentru că este mai în măsură să se ocupe de treburile dinăuntru, pe când bărbatul, după Aristotel, este „mai puţin croit pentru îndeletniciri tihnite, dar bine construit pentru activităţi în afara casei”.[318]

Dar să ne întoarcem la Xenofon. În cartea lui *Despre venituri*, el îi îndeamnă pe atenieni să maximizeze trezoreria statului şi îi sfătuieşte cum să realizeze acest lucru. Totuşi, el nu recomandă naţionalizarea sau rechiziţiile ca fiind cea mai bună metodă pentru obţinerea unui maximum de venituri din taxe. El considera mai potrivită expansiunea activităţilor comerciale ale Atenei, ceea ce, la vremea aceea, reprezenta cu adevărat o idee revoluţionară – una care a trebuit să fie redescoperită abia mult mai târziu. Xenofon cheamă la stimularea activităţii economice a cetăţenilor atenieni, şi mai ales a imigranţilor, pentru care el propune înfiinţarea unui „consiliu al Paznicilor Străinilor”.[319] Împreună cu construirea de case pentru imigranţi, un asemenea consiliu ar duce nu doar la creşterea lor numerică, dar şi la mai multă bunăvoinţă din partea lor, iar prin aceasta, ar întări puterea economică a Atenei:

Aceasta, de asemenea, ar spori loialitatea străinilor şi mai toţi cei fără de un oraş ar râvni la dreptul de-a se aşeza în Atena, ceea ce ne-ar spori nouă veniturile… Dacă, pe deasupra, noi le-am da locuitorilor străini şi dreptul de-a se înrola în cavalerie, precum şi diverse alte privilegii pe care se cuvine să le dăm lor, eu cred că am vedea cum loialitatea lor sporeşte şi, în acelaşi timp, ar trebui să crească puterea şi măreţia statului nostru.[320]

---

317 Aristotel, *Economicele*, 1353b27.
318 Ibid., 1344a3.
319 Xenofon, Căi şi mijloace, 2.7.
320 Ibid., 2.4-7.

Xenofon nu a considerat avuţia şi prosperitatea în contextul unui joc cu sumă nulă[321], aşa cum se obişnuia pe atunci, ci în sensul relativ modern al câştigurilor comune din comerţ. Creşterea activităţii comerciale desfăşurate de străini le aduce avantaje tuturor atenienilor; străinii nu se îmbogăţesc în dauna noastră, ci, dimpotrivă, ei îi îmbogăţesc şi pe cei din jur. Prin urmare, metoda propusă constă în stimularea comerţului exterior şi a investiţiilor:

Ar fi, de asemenea, un plan minunat să se rezerve locuri din faţă la teatru pentru neguţători şi proprietari de corăbii şi să li se ofere ospitalitate cu unele ocazii, când înalta calitate a corăbiilor şi mărfurilor lor îi îndreptăţeşte să fie consideraţi binefăcători ai statului. Având în faţă perspectiva unei asemenea cinstiri, ei ne-ar privi ca pe prieteni şi s-ar grăbi să vină prin părţile noastre, ca să se aleagă nu doar cu profitul, ci şi cu onorurile.[322]

Xenofon se arată a fi un economist extrem de înzestrat şi vizionar, care ţine cont de motivaţia umană şi de dorinţa afaceristului de a se simţi o persoană ieşită din comun – lucruri care joacă frecvent un rol şi în economiile din ziua de azi.

Din punctul de vedere al economiei contemporane, teoria valorii avansată de Xenofon rămâne de asemenea foarte interesantă; economiştii moderni ar eticheta-o drept teorie subiectivă a valorii. Principiul ei de bază se poate probabil vedea cel mai bine în fragmentul următor, extras dintr-un text al lui Xenofon, despre un dialog imaginar între Socrate şi Critobulus:

— Vedem acum că, pentru cel care nu ştie cum se foloseşte un fluier, fluierul înseamnă avuţie doar dacă îl

321 Un joc în care câştigul este posibil numai dacă altcineva pierde în final ceva egal ca valoare cu câştigul cuiva.

322 Xenofon, *Căi şi mijloace*, 3.4.

vinde, dar nu şi dacă îl păstrează, în loc să-l vândă.

— Da, Socrate, şi argumentaţia noastră rămâne una logică, din moment ce am spus că ceea ce este profitabil înseamnă avuţie. Căci un fluier, dacă nu este scos la mezat, nu înseamnă avuţie, fiindcă e nefolositor; doar dacă e de vânzare, devine avuţie.

— Da, observă Socrate, cu condiţia ca acela care are fluierul să ştie cum să-l vândă; dar chiar şi aşa, în cazul în care îl vinde pentru ceva ce nu ştie cum se foloseşte, atunci nici vânzarea aceasta nu transformă fluierul în avuţie, dacă e să ne luăm după argumentaţia ta.

— Vrei să spui, Socrate, că nici măcar banii nu înseamnă avuţie, pentru cineva care nu ştie cum să-i folosească.

— Iar tu vei fi de acord cu mine, nădăjduiesc, măcar când spun că avuţia este acel lucru din care un om poate să scoată vreun profit. La urma urmei, dacă un om îşi foloseşte banii ca să-şi cumpere o ţiitoare, iar din cauza ei îi merge mai rău, la trup şi la suflet, ba i se mai subţiază şi averea, poţi spune că banii lui i-au mai adus vreun profit?

— În niciun caz, decât dacă eşti gata să afirmi că buruiana numită mătrăgună, de la care te sminteşti de cap când o mănânci, poate fi numită avuţie.

— Atunci banii trebuie ţinuţi la distanţă, Critobulus, dacă nu ştii cum să-i foloseşti, şi să nu-i socoţi ca fiind avuţie.[323]

Se poate vedea din exemplul cu fluierul, dat de Critobulus, că lui Xenofon îi era clară diferenţa dintre *valoarea de întrebuinţare* şi *valoarea de schimb*[324] – pe care Aristotel, John Locke şi Adam Smith aveau să-şi

323 Xenofon, *Oeconomicus*, 1.11-14.

324 Valoarea de întrebuinţare indică utilitatea consumului unui bun. Valoarea de schimb are la bază raritatea relativă a bunului dat. Apa, de exemplu, are o valoare mare de întrebuinţare, pentru că nu putem trăi fără apă. Dar valoarea ei de schimb (preţul ei de piaţă, de exemplu) este mică, pentru că există mari rezerve de apă.

întemeieze mai târziu teoriile.

Să mai zăbovim câteva clipe cu Adam Smith. Una dintre cele mai însemnate contribuţii pe care el le-a adus economiei moderne a fost analiza diviziunii muncii şi a importanţei crescânde pe care specializarea o are pentru dezvoltarea şi raţionalizarea proceselor de producţie. Xenofon a băgat de seamă cât de importantă este diviziunea muncii, cu peste două mii de ani înaintea lui Adam Smith. De asemenea, el a pus în context mărimea comunităţii în care are loc această diviziune.

Într-un oraş mic, acelaşi om trebuie să facă paturi şi scaune şi pluguri şi mese, iar adesea el construieşte şi case; şi zău că ar fi tare bucuros să găsească destui muşterii, în toate aceste îndeletniciri ale sale, cât să-l ţină ocupat. Numai că, ar fi cu neputinţă ca un singur om, muncind într-o duzină de ocupaţii, să facă la fel de bine toate lucrurile; dar în oraşele mari, mulţumită cererii mai mult decât destule pentru fiecare lucru în parte, un singur meşteşug va fi îndeajuns ca mijloc de trai, iar nu de puţine ori, chiar şi numai un singur fel de pricepere: există pantofari care nu ştiu să facă decât sandale pentru bărbaţi, iar alţii nu se pricep decât la cele pentru femei. Sau un meşter îşi va câştiga pâinea mulţumindu-se doar să coase talpa pentru încălţări, un altul doar s-o decupeze, un al treilea să dea formă cureluşelor pentru picior, iar un al patrulea nu va face altceva decât să potrivească totul la un loc. În mod necesar, cel care îşi petrece tot timpul şi-şi dă toată osteneala cu însărcinarea cea mai măruntă, pe aceea o va face cel mai bine.[325]

În multe privinţe, Xenofon a fost mult înaintea timpului său şi a marilor gânditori din epocă. Aşa cum scria Todd Lowry: „Platon trebuie că n-a avut habar de această legătură între mărimea pieţei şi gradul de

325 Xenofon, *Educaţia lui Cyrus*, 7, C.2, 5.

diviziune a muncii, pe care Adam Smith avea s-o facă faimoasă. Dar Xenofon, contemporanul lui Platon, care în *Cyropaedia* lui descrie într-o manieră similară diviziunea muncii, pare să fi mers ceva mai departe cu propria evaluare asupra naturii schimbului privat, dat fiind că el face distincţie între marile oraşe, unde diviziunea muncii este dezvoltată, şi orăşelele mici în care aceasta abia dacă există."[326]

Limitele viitorului şi ale calculelor

Xenofon, acest strălucit economist, care printre altele s-a ocupat şi de problema utilităţii şi a maximizării randamentului, nu neglijează nici să stabilească limite clare pentru analizele sale.[327] El s-a arătat foarte modest în ce priveşte posibilitatea de a prevedea reuşita sau nereuşita economică, într-o vreme când agricultura juca un rol mult mai important în economie decât se întâmplă în ziua de azi. Conform acestui străvechi economist, „în administraţia agricolă, un bărbat nu se poate lăsa pe seama previziunilor. Căci grindina şi îngheţul, câteodată, la fel ca seceta, ploile şi mana vor duce de râpă nişte planuri oricât de bine gândite şi de bine înfăptuite".[328] În acelaşi timp, el s-a arătat conştient de faptul că evenimentele economice trebuie să fie plasate în contexte culturale şi că, atunci când fac obiectul unei analize, nu pot fi nicidecum separate în întregime de lumea reală, care nu este guvernată doar de legile cererii şi ale ofertei.

În *Despre venituri*, Xenofon încheie cu acele cuvinte pe care noi le cunoaştem, sub variate forme, din istorie,

---

326 Lowry, *Archaeology of Economic Ideas*, 90.

327 „Să nu lase costul administrării să crească (...) şi să investească banii care se adună în plus faţă de această sumă (...), astfel încât investiţia să aducă venitul cel mai mare cu putinţă", Xenofon*, Căi şi mijloace*, 4.40.

328 Xenofon, *Economicul*, 5.18.

drept *conditio jacobaea*[329] – un fel de contrariu la mantra economică a zilei de azi, *ceteris paribus* (toate celelalte lucruri rămânând neschimbate): „Dacă te hotărăşti să mergi înainte cu cele plănuite, eu te-aş sfătui să trimiţi solie la Dodona şi la Delfi şi să-i întrebi pe zei dacă un plan ca acesta aduce din plin bogăţie pentru stat, atât acum, cât şi în viitor.”[330] După Xenofon, nici cea mai bună analiză şi cele mai judicioase sfaturi economice nu pot conţine toţi factorii relevanţi, indiferent dacă-i numim *voinţa divină, spirite animale* sau orice altceva.

Xenofon a studiat o plajă foarte largă de consideraţii economice. Ideile lui cuprind reflecţii pe marginea unor fenomene cum ar fi, de pildă, relaţia dintre ocupare şi preţ[331], inovaţia[332] şi investiţia „statului” în

---

329 Din *Noul Testament*, Epistola Sfântului Apostol Iacov 4:13-17: „Veniţi acum cei care ziceţi: Astăzi sau mâine vom merge în cutare cetate, vom sta acolo un an şi vom face negoţ şi vom câştiga, voi, care nu ştiţi ce se va întâmpla mâine, că ce este viaţa voastră? Abur sunteţi, care se arată o clipă, apoi piere. În loc ca voi să ziceţi: Dacă Domnul voieşte, vom trăi şi vom face aceasta sau aceea. Şi acum vă lăudaţi în trufia voastră. Orice laudă de acest fel este rea. Drept aceea, cine ştie să facă ce e bine şi nu face păcat are”. Aceasta înseamnă efortul de a plasa toate evenimentele în raport cu contextul mai larg al lumii. Să nu desparţi viitorul şi faptele care duc la el de evenimentele din cosmos.

330 Xenofon, *Căi şi mijloace*, 6.2.

331 „O înmulţire a numărului de arămari, de pildă, face să scadă preţul lucrurilor de aramă, iar unii arămari vor ieşi din branşă. Acelaşi lucru se întâmplă şi în breasla fierarilor. La fel, când grâne şi vin se găsesc din belşug, recoltele sunt ieftine, iar profitul scos de pe urma lor dsipare, astfel încât mulţi se lasă de agricultură şi se apucă de negoţ sau se fac prăvăliaşi ori cămătari”, *Ibid.*, 4.6.

332 „Dacă (...) negoţul sau comerţul este avantajos pentru binele comun; dacă s-ar bucura de respectul tuturor cel care se apleacă, plin de sârguinţă, spre negoţ, numărul de comercianţi ar creşte pe măsură. Şi dacă s-ar da de ştire tuturor, că acela careva găsi o nouă metodă de-a spori venitul public, fără a dăuna în vreun fel cetăţeanului, va fi răsplătit cu mărinimie, nici acest soi de speculaţie n-ar fi atât de neglijat”, Xenofon*, Hieron*, 19.

infrastructură[333]. Aşa cum am văzut mai sus, el se ocupă în detaliu de specializare, oferă o mulţime de sfaturi la nivel microeconomic şi macroeconomic, examinează efectul favorabil al stimulentelor pentru „investitorii străini” şi aşa mai departe. Într-o anumită măsură, s-ar putea spune că aria de cuprindere a consideraţiilor sale economice este mai vastă şi, în multe privinţe, mai de profunzime decât observaţiile lui Adam Smith.

Şi, în fine, un ultim gând la care vom reveni ceva mai târziu: reflecţiile lui Xenofon asupra putinţei de a sătura dorinţele reale sunt interesante, dar încă şi mai şi sunt cele despre insaţiabilitatea celor abstracte, monetare (exprimate în argint, la vremea aceea): „Nici ca mobila nu e argintul, căci omul nu mai cumpăra alta, odată ce-n casă el şi-a pus destulă. Nimeni n-a avut vreodată până acum atât de mult argint, încât să nu mai vrea altul; grămadă prea destulă dacă are, omul se desfată la fel şi dacă foloseşte prisosul, şi dacă îl îngroapă”.[334]

Platon: purtătorul vectorului

Indubitabil, Socrate şi Platon[335] se numără printre

---

333 „Am explicat aici ce fel de reguli ar trebui să fie introduse în organizarea statului, pentru ca fiecare atenian să poată primi îndeajuns din cele necesare traiului, pe cheltuiala publică. Unii îşi închipuie, poate, că nicicând nu se vor strânge atâţia bani, încât să existe tot acel capital colosal de care ar fi nevoie, după calculelele lor, pentru finanţarea tuturor planurilor. Dar nici într-acest caz nu trebuie nimeni să dispere. Căci nu e neapărat nevoie ca planul să fie înfăptuit în toate amănuntele sale... oricâte case s-ar construi şi oricâte corăbii, sau oricât de mulţi sclavi s-ar cumpăra, aceste lucruri se vor dovedi că încep de îndată să producă bani. De fapt, într-o anume privinţă, va fi încă şi mai profitabil să se purceadă treptat, şi nu să se facă toate deodată... mergând înainte după cum ne îngăduie mijloacele noastre, putem repeta tot ce s-a vădit bine gândit, iar ce greşeli s-au făcut să nu mai fie repetate”, Xenofon, *Căi şi mijloace*, 4.33-37.

334 Xenofon, *Căi şi mijloace*, 4.7.

335 Nu vom mai face deosebirea între aceşti doi gânditori. Socrate

fondatorii tradiţiei filosofice a culturii noastre şi, până la un punct, ei au demarcat şi au trasat, în linii mari, graniţele întregii discipline, pentru mii de ani în viitor (şi încă se mai pune întrebarea dacă vom fi vreodată capabili să depăşim cadrul lor de referinţă). Cu Socrate, discipolul său, Platon, şi discipolul lui Platon, Aristotel, ideile acestor trei generaţii au aprins scânteia unor idei şi controverse care continuă până azi în sânul civilizaţiei noastre.

Nici până azi nu ştim prea bine dacă să acordăm întâietate raţionalului sau empiricului, dacă idealul platonician există sau dacă toate structurile sunt o creaţie umană, aşa cum susţinea Aristotel. Tradiţia Greciei antice este aceea care ne-a înzestrat cu moştenirea acestei eterne interogaţii; nicio asemenea dualitate nu poate fi găsită în tradiţia ebraică sau în cea sumeriană, de exemplu. „Cunoaşte-te pe tine însuţi”, îndemnul pe care Alexander Pope îl ironizează în stil propriu, era gravat pe frontispiciul Templului lui Apollo din Delfi. Această maximă s-a întors la noi în populara peliculă cinematografică *The Matrix*. Ea atârnă deasupra uşii Oracolului, chiar în prima parte, şi rezumă mesajul pe care Oracolul îl are pentru eroul principal, Neo: „Cunoaşte-te pe tine însuţi. Eu nu-ţi pot spune nimic despre tine”.

În peştera realului

Platon joacă un rol gigantic pentru modul cum gândim noi astăzi, pentru întrebările pe care le punem şi răspunsurile pe care le dăm. Cel de-al doilea lucru lăsat moştenire, absolut esenţial pentru noi, este ideea de abstractizare a lumii. Cu referire la Parmenide, Platon întăreşte tradiţia raţională, întemeiată pe ideea că lumea

---

însuşi nu a scris nimic şi tot ce ştim despre ideile lui provine din relatările lui Platon. Ar fi, prin urmare, foarte greu să distingem între Platon şi Socrate, ceea ce îi determină adesea pe filosofi să ia distanţă de această chestiune. Vom respecta şi noi această cutumă. Pentru mai multe, vezi Kahn, *Plato the Socratic Dialogue*.

poate fi cel mai bine cunoscută prin raţiune. În binecunoscuta parabolă a peşterii, el pune bazele unei percepţii complet diferite asupra lumii: aceasta nu este lumea principală, ci una de umbre, secundară. „Rezulta cu neîndoioasă necesitate că această lume este o imagine a ceva.”[336] Platon deschide astfel calea către o reticenţă cvasimistică în faţa lumii, către ascetism şi către începuturile credinţei în teorii raţionale abstracte. Adevărul nu este limpede, nu se află în faţa ochilor noştri, ci este ascuns. Iar raţionalitatea este calea către acest adevăr (imuabil). Întâiul subiect de interes al grecilor antici târzii a fost eliminarea variabilităţii şi a dezordinii. Ţelul consta în a răzbate prin cacofonia derutantă şi variabilă a lumii empirice, către adevărurile raţionale, care sunt neschimbătoare şi constante (aşadar, „reale”).

Dar să revenim la parabola peşterii. În ea, Platon descrie un prizonier care îşi trăieşte toată viaţa închis într-o peşteră şi care nu vede lucruri reale, ci numai umbrele lor reflectate pe pereţi. El le socoteşte pe acestea reale, le studiază şi vorbeşte savant despre esenţa lor, chiar fără să aibă habar că mai există şi altceva: „prizonierii vor crede cu toată convingerea că adevărul nu poate fi altul decât umbrele acelor obiecte”.[337]

Aceşti „experţi” sunt *ghicitori în umbre*. Prin aceasta, Platon voia probabil să spună că fenomenele empirice doar ne *apar* şi nu captează esenţa lucrurilor, *realitatea*, care în ultimă instanţă nu poate fi abordată decât prin abstractizare şi raţionalizare cu ajutorul modelelor. Pentru *iluminare*, trebuie să fim eliberaţi de lanţurile care ne ţin legaţi de această lume empirică, să păşim afară din peşteră[338] şi să vedem lucrurile aşa cum sunt în realitate.

---

336 Platon, *Timaios*, 29b.

337 Platon, *Republica*, 7, 515c.

338 Sau din televiziune. Într-un anumit sens, versiunea televizată a realităţii nu este decât umbră a realităţii. Cineva care se ridică din faţa televizorului şi începe să vadă lucrurile aşa sunt va fi adesea

Cineva care ar putea să-şi recapete vederea după ce lumina de afară l-ar orbi temporar şi ar putea vedea lucrurile *reale, aşa* cum este realitatea cu adevărat, „ar simţi durere şi zăpăceală, şi n-ar putea să vadă lucrurile ale căror umbre le-a văzut până atunci”.[339] Dacă ar fi să se întoarcă în Peşteră (ceea ce mie îmi apare că ar fi mesajul principal al parabolei) şi să le povestească prizonierilor care sunt obişnuiţi doar cu umbrele zărite de ei în locul lucrurilor reale, aceştia nu l-ar crede şi nu l-ar accepta printre ei. Această soartă îl aştepta, de exemplu, pe marele învăţat şi maestru al lui Platon, Socrate.[340]

Invariabilitatea era lumina călăuzitoare pentru Platon. El a încercat să atragă atenţia de la lucrurile şi fenomenele variabile (şi, deci, efemere). După Platon, urmele adevărului (sau, dacă vreţi, structura, ecuaţia, matricea)[341] despre această lume se află adânc îngropate undeva în interiorul nostru, unde au fost scrise înainte chiar ca noi să ne naştem. Dacă ar fi să le căutăm, ar fi de ajuns doar să ne întoarcem spre interiorul propriu. Căutarea adevărului în lumea exterioară este greşită şi amăgitoare, pentru că ne conduce pe o cale de urmărire şi cercetare a unor simple umbre (calea pe care se pare că a apucat-o Aristotel; vezi mai jos). Este posibil să asimilăm lucruri reale – dar nu cu văzul sau cu celelalte simţuri,

---

decepţionat, iar după o lungă perioadă de confort, „îşi corupe ochii”.

339 Platon, *Republica*, 7, 515c.

340 „Iar dacă el ar trebui să se ia la întrecere din nou cu prizonierii pe vecie, în a recunoaşte umbrele, nu-i aşa că le-ar da prilej de râs? Şi nu s-ar spune despre el că s-a întors din călătoria spre suprafaţă cu vederea coruptă şi că, deci, nici nu merită încercat să urci? Iar pe cel ce încearcă să-i dezlege şi să-i conducă pe drum în sus, în caz că ei ar putea să pună cumva mana pe el şi să-l ucidă, oare nu l-ar ucide?”, Platon, *Republica*, 7, 517a.

341 Filmul *The Matrix* dezvoltă în detaliu această idee: suntem cu toţii sclavi (folosiţi pentru a genera energie), care văd doar nişte umbre (colorate) proiectate de cineva.

care pot fi înşelate, ci prin intermediul *raţiunii*.[342] Popper rezumă învăţătura preeminentă a lui Platon în felul următor: „El avea credinţa că absolut fiecărui lucru obişnuit sau care se descompune în timp îi corespunde de asemenea un lucru perfect, care nu se descompune. Această credinţă în lucruri perfecte şi imuabile, de obicei denumită «teoria formelor sau a ideilor», a devenit doctrina centrală a filosofiei sale”.[343]

Astfel a fost întemeiată tradiţia raţionalistă, care în cele din urmă şi-a câştigat un statut important şi în economie. Este vorba tocmai de această logică, una care încearcă *în mod raţional* să aducă la lumină principiul realităţii şi care formează comportamentul modelelor. Tendinţa de a introduce lumea „reală” în modele matematice şi în curbe exacte, constante, valabile şi aici, şi peste tot, poate fi observată în economie până în ziua de azi.

Dar este important să spunem aici că Descartes, în general considerat a fi fondatorul ştiinţei moderne, se leagă de Platon: el nu caută adevărul în lumea din afară, ci în meditaţie interioară, în scrutarea propriului suflet, în eliberare de amăgirea simţurilor, a memoriei şi a altor senzaţii sau a amintirii lor. Descartes a găsit adevărul visând, debarasat de (dezamăgitoarele) simţuri, singur cu raţionalitatea lui. Descartes va juca un rol important în povestea noastră, dar vom ajunge ceva mai târziu la el.

Mitul ca model, modelul ca mit

---

342 Venim pe lume cu idei deja întipărite, pe care trebuie să le descoperim şi care sunt obiective. În dialogul *Protagoras*, Platon critică subiectivismul neînfrânat, etichetat ca atare în comentariul înaripat atribuit filosofului eponim: „Omul este măsura tuturor lucrurilor.”, Platon, *Protagoras*, 261c. În lumea lui Platon nu *aflăm* nimic nou; doar descoperim în interiorul nostru totul, pe care deja îl ştiam.

343 Popper, *The Open Society and Its Enemies*, volume I, *The Spell of Plato*, 19.

După Platon, există o ierarhie a fiinţei şi o ierarhie a cunoaşterii: cunoaşterea ideilor se află în vârf, pe când jos de tot stă cunoaşterea prin amăgire, iluzii, umbre mişcătoare pe pereţii peşterii. Apropo, cunoaşterea matematică nu este în poziţia cea mai înaltă; acolo stă cunoaşterea filosofică. Matematica nu poate să descrie întregul adevăr – chiar dacă ar fi să descriem lumea toată în ecuaţii matematice precise, nu am deţine cunoaşterea deplină. (Mai multe despre acest subiect, în capitolele finale.) Întâmplător, capacitatea de a descrie funcţionarea lucrurilor nu înseamnă totuşi că am înţelege relaţia dată.

Iată de ce Platon apelează la mituri şi le consideră potenţiale mijloace de descoperire a adevărului. Caracterul vag al miturilor (faptul că nu sunt exacte) reprezintă un atu, un avantaj, şi nu un dezavantaj. Ca formă de exprimare, mitul are un „cadru" mult mai vast, o rază de acoperire mai întinsă decât metoda matematică, „exactă ştiinţific". Mitul ajunge în locuri unde ştiinţa şi matematica nu au putinţa să ajungă şi poate să conţină dinamica unei lumi în permanentă schimbare. Interesant este că individul din era modernă are exact tendinţa opusă: să-şi caute ajutorul în matematică sau în alte metode precise, dacă o porneşte spre locuri dificile, unde simţurile nu pot pune piciorul. Cuvântul *metodă (metahodos)* înseamnă „pe cale" dar şi „dincolo de cale". Metoda ar trebui să fie o lumină călăuzitoare pentru o abordare (odinioară frecvent) precisă, în scopul de a nu ne rătăci, de a nu ne pierde calea în cadrul acestui exerciţiu mental, care merge atât de departe, încât lumina intuiţiei noastre sau a experienţei pe care o deţin simţurile noastre nu mai este de ajuns.

Mitul este bineînţeles o abstracţiune – un model, o parabolă, o poveste (chiar dacă una matematică). Aceste concepte poate că am reuşi să le reunim dacă abordăm altfel chestiunea şi venim cu ideea că ştiinţa creează de fapt mituri în jurul realităţilor pe care le vede, adică în

jurul teoriilor sale. Noi nu vedem realităţile faptice ca atare, ci vedem ceea ce interpretăm a fi expresiile lor. Până la urmă, toţi vedem soarele cum „răsare” – dar de ce, cum şi în ce scop, rămâne la latitudinea oricăruia sa interpreteze. În acest punct intervine povestea, naraţiunea.

După Platon, secretele lumii pot fi înţelese numai prin construirea unei „ordini superioare”, care este un fel de metanaraţiune sau un mit general acceptat, un arhetip, o poveste sau un mit cu rol civilizator sau, dacă vreţi, o matrice (matrice*a*), care se află deasupra noastră (sau în noi?). Deasupra constructelor inferioare stau adevărurile filosofice: forme derivate din cele mai desăvârşite idei ale Binelui. După Platon, funcţionalitatea definiţiilor matematice şi a noţiunilor derivate din acestea este garantată, pentru că ele există *dincolo de noi* şi noi doar o aducem treptat la iveală – nu noi o formăm. Modelele *revelează* legităţile invizibile ale fiinţei.

S-ar părea că optica lui Aristotel în privinţa acestui principiu al abstractizării este fundamental diferită: „Denotând un dezacord fundamental cu Platon, Aristotel a afirmat că ideile nu există în mod independent, ci că «la universal se ajunge prin particular».”[344] Bineînţeles, o posibilă interpretare a enunţului lui Aristotel ar fi aceea că constructul abstract nu se află *dincolo* de noi, ci că este unul pe care nu doar că putem ajunge să-l înţelegem (concepţia că ne apropiem din ce în ce mai mult de el, pe măsură ce cunoaşterea noastră sporeşte), ci pe care îl şi (co) crcăm.

Economista contemporană Deirdre McCloskey găseşte în paralel punctul de intercepţie între fundamentele matematicii şi religie în binele lui Platon, în credinţa în Dumnezeu ca principiu al tuturor lucrurilor:

---

344 Nelson, *Reaching for Heaven on Earth*, 34-35, despre Aristotel, *Nicomachean Ethics*, traducere de T. Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing, 1985), 166.

Matematicienii Philip Davis şi Reuben Hersh observă că „la baza atât a matematicilor, cât şi a religiei, trebuie să existe un fundament de credinţă, pe care individul însuşi trebuie să-l pună”. Matematicienii, remarcă ei, sunt neoplatonişti practicanţi şi adepţi ai lui Spinoza. Adoraţia lor faţă de matematică se asemuieşte cu adoraţia faţă de Dumnezeu. Atât divinitatea, cât şi teorema lui Pitagora, de exemplu, sunt considerate ca existând independent de lumea materială; şi amândouă îi conferă sens acestei lumi.[345]

Religia în lumea platoniciană[346] nu se exclude reciproc cu matematica şi ştiinţa; dimpotrivă, se completează reciproc – chiar au nevoie una de cealaltă. În spatele amândurora se află credinţa într-un anumit principiu, care veghează peste toate şi fără de care una sau cealaltă n-ar avea niciun sens.[347] Ca să-l citǎm pe Michal Polanyi, filosoful din secolul XX, până şi ştiinţa este „un sistem de convingeri căruia ne-am dedicat”.[348] „Credinţa nu este un atac la ştiinţă sau o întoarcere spre superstiţie”,[349] din contră, credinţa stă la temelia a tot ce este ştiinţă şi a tot ce este cunoaştere, de exemplu

345 McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 152, despre Davis şi Hersch, *Descartes' Dream*.

346 Deirdre McCloskey merge chiar mai departe cu speculaţiile pe seama splendidei similitudini verbale dintre „Good” (Bine) şi „God” (Dumnezeu), cu o trimitere la alegoria lui Platon: soarele ne iluminează gândurile şi le aduce mai aproape de înţelegerea Binelui. Un creştin convins ar prefera cu siguranţă reformularea din „Sun of Good” (Soarele Binelui) în „Son of God” („Fiul lui Dumnezeu”). Vezi McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 365.

347 Ceva asemănător se indică în vorba de duh a matematicienilor şi a fizicienilor, cu trimitere la interpretarea statistică a coincidenţelor: Dumnezeu nu joacă zaruri.

348 Polanyi, *Personal Knowledge*, 171.

349 McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 153.

elementara credinţă că lumea poate fi cunoscută. Mitul, o credinţă în ceva nedovedit, despre care chiar *ştim* uneori că nu este real (ipotezele din teoria economică, de pildă), începe să joace un rol de suprastructură.

Aici apare întrebarea cam cât din economie este de fapt mitizare, respectiv de câte mituri are nevoie sau se serveşte? Economia se socoteşte pe sine ca fiind cea mai în măsură să interpreteze lumea socială a timpului nostru, dar permanent constatăm că are nevoie de mit pentru acest rol. Economia foloseşte mitul în mai multe privinţe sau în mai multe moduri. Mai întâi, se serveşte de mit în ipotezele sale de pornire (utilizarea inconştientă a mitului), iar apoi creează ea însăşi mituri şi poveşti. Modelul lui *homo economicus* este tocmai un asemenea model-mit. Faptul că se spune o poveste îmbrăcând-o într-o haină matematică nu-i schimbă cu nimic misticismul. Drept exemplu, să luăm miturile şi poveştile despre raţionalitatea totală şi ipotezele despre informaţia perfectă sau mâna invizibilă a pieţei, dar şi povestea libertăţii omului şi a autodeterminării lui, sau mitul progresului etern ori pe cel al pieţelor care se autoechilibrează. Nimeni n-a văzut vreodată în realitate vreunul dintre aceste lucruri, dar ele sunt poveşti, credinţe sau mituri care rezonează puternic (nu numai) în teoria economică. Iar disputele noastre, experimentele şi statisticile pe care le facem duc la confirmarea sau răsturnarea acestor naraţiuni.

Miturile nu au nimic derogatoriu sau ruşinos. Nu putem exista fără credinţa în nedovedit. Dar trebuie să recunoaştem acest fapt şi să lucrăm cu el ca atare. Numai un mit poate fi pus să înfrunte şi să se bată cu alt mit. Mitul nu se luptă cu empirismul, cu lumea reală (care se scaldă într-un mare număr de mituri), ci cu alte specialiste în explicaţii, cu alte mituri.

Grecii nu-şi luau miturile „la propriu” – acestea erau recunoscute ca mituri. Şi, aşa cum scrie Sallustius despre mit: „Desigur, aceste lucruri nu s-au întâmplat

niciodată, dar sunt mereu”.[350] Ştim, la fel de bine cum ştiau şi strămoşii noştri, că aici vorbim despre mituri, ficţiuni – nu despre imagini „realiste”, literale sau despre *reprezentări*[351] ale realităţii „obiective” (chiar dacă se poate întâmpla să credem că ar exista un asemenea lucru).

Bine, poate să pară niţeluş cam ciudat, dar şi noi facem exact acelaşi lucru astăzi. Economiştii au în faţă întrebarea: Credem *cu adevărat* în modelele noastre? Credem că omul este *cu adevărat* raţional, îngust egoist, că pieţele se autoreglează şi că mâna invizibilă a pieţei există sau acestea nu sunt decât mituri? Ambele răspunsuri sunt posibile, dar trebuie totuşi să avem grijă să nu le amestecăm. Dacă spunem, eventual împreună cu Milton Friedman[352], că modelele şi ipotezele lor sunt nerealiste[353] – de exemplu, ipoteza că omul este raţional – , atunci nu putem să afirmăm sau să crcăm concluzii ontologic-teologice cum că omul ar fi *cu adevărat* raţional în realitate. Dacă modelele noastre (în ceea ce priveşte fie ipotezele, fie concluziile) sunt ficţiuni permise (utile sau nu), atunci ele nu implică *nimic despre om*.

Pe de altă parte, dacă noi *credem* că modelele

---

350 Sallustius, *On the Gods and the World*, part 4.

351 Dar reţineţi aici că *totul* este o *reprezentare* sau o *imagine* a realităţii (şi nu, ca să zicem aşa, realitatea însăşi) — inclusiv „adevărurile” şi principiile ştiinţifice, la fel de bine ca şi cele mitologice.

352 „Ipoteze cu adevărat importante şi semnificative se va constata că au «prezumţii» care sunt reprezentări descriptive teribil de inexacte ale realităţii şi, în general, cu cât mai însemnată e o teorie, cu atât ipotezele îi sunt mai nerealiste... Ca să fie importantă, aşadar, o ipoteză, trebuie să fie descriptiv falsă în presupunerile sale; nu ţine cont şi nu se consideră dependentă de niciuna dintre multele alte circumstanţe însoţitoare, din moment ce însăşi succesul ipotezei le arată a fi irelevante pentru fenomenele care urmează să fie explicate”, Friedman, *Essays in Positive Economics*, 14.

353 Întrebarea este ce sunt modelele noastre? Se străduiesc ele să fie adevărate sau ele nu sunt decât indispensabile ca instrumente sau (mai mult sau mai puţin) utile? Dar cum pot ele să fie indispensabile sau utile, dacă nu se pretind a fi, într-un fel sau altul, adevărate, valide.

noastre sunt realiste, atunci credem în miturile-model. Şi ne aflăm în captivitatea unui mit nedeclarat, chiar mai mult decât predecesorii noştri arhaici. Anticii îşi luau propriile mituri cu un grăunte de sare; acestea erau nişte ficţiuni utile pentru ei, nişte abstracţiuni, poveşti care *nu s-au întâmplat niciodată în realitate*, dar care erau utile în a explica lucruri, atât pentru orientarea oamenilor în lume, cât şi, adesea, pentru activitatea practică.

Economiştii trebuie să se decidă; nu se poate să fie amândouă.

Fuga de trup şi de cererea lui

Platon avea faţă de trup o consideraţie foarte puţină sau chiar deloc. El socoteşte plăcerile trupului „aşa-numite plăceri”[354] şi afirmă că „trupului şi îngrijirii lui îi suntem înrobiţi”.[355] Trupul este lăcaşul răului, iar plăcerile lui, înşelătoare: „Câtă vreme avem un trup şi sufletul nostru este contopit cu un asemenea rău, nu vom obţine nicicând aşa cum trebuie ceea ce dorim”.[356] Ca şi cum tot răul ar veni din trup: „Numai trupul şi dorinţele lui sunt cauza războiului”.[357]

Trupul este un obstacol; dacă sufletul „încearcă să cerceteze orice cu trupul, este făţiş amăgit de el… sufletul judecă cel mai bine atunci când… se află în cea mai mare măsură de unul singur, ducându-se cât mai departe cu putinţă de trup, ferindu-se de orice atingere sau întovărăşire cu el, în căutarea realităţii… Atunci va face în cea mai deplină perfecţiune acest lucru, cel care se apropie de obiect numai cu gândul”. Sufletul ar[358] fi mai câştigat fără de trup, căci trupul nu-i este decât o sâcâială:

---

354 Platon, *Phaidon*, 64d.

355 *Ibid.*, 66d.

356 *Ibid.*, 66b.

357 *Ibid.*, 66c.

358 Platon, *Phaidon*, 65b-66a.

„Se pare că abia atunci când vom fi morţi vom ajunge la ceea ce ne dorim şi pretindem că iubim, adică înţelepciunea, aşa cum demonstrează discuţia noastră, şi nu cât vom fi în viaţă… Câtă vreme suntem vii, vom fi cel mai aproape de cunoaştere dacă ne înfrânăm, pe cât e cu putinţă, să ne însoţim cu trupul şi nu ne alăturăm lui mai mult decât e neapărat nevoie, dacă nu ne lăsăm molipsiţi de natura lui, ci ne curăţim de înrâurirea lui, până ce divinitatea însăşi ne va elibera”.[359]

Exact această concepţie a desprinderii de latura dorinţei este aceea de care se leagă creştinismul timpuriu, într-o anume măsură, şi mai ales Apostolul Pavel, iar mai târziu Augustin. Concepţia augustină despre trup ca închisoare pentru suflet (vezi mai departe) sună în acest context ca o completare la citatul platonician mai sus menţionat. „Materialitatea” şi grija pentru ceea ce se poate pipăi devine antiteza spiritualului superior, materialul este desconsiderat şi suprimat, iar lucrurile materiale sunt marginalizate. Implicaţiile pentru economie se oferă singure. Societăţile ascetice, care, comparate cu societatea noastră, restrâng cererea pentru posesiuni, nu se pot nicicând dezvolta într-un stadiu înalt de specializare. Societăţile ascetice, ai căror indivizi nu cer decât un minimum absolut de posesiuni, nu pot nicicând să ajungă la înaltă prosperitate materială (şi oricum nu le-ar păsa). Până la urmă, nici măcar economia, un domeniu care se interesează şi se îngrijeşte mai ales de cererea pentru plăcerile trupului (adică îndeosebi pentru satisfacerea nevoilor neesenţiale, care nu sunt neapărat necesare pentru viaţă), nu s-ar dezvolta, fără niciun dubiu, în formele pe care le cunoaştem astăzi. Pentru economişti, condamnarea plăcerilor fizice – utilitatea – are un sens clar. Idealul nu e de găsit în consumul şi producerea bunurilor, ci în a te elibera de amândouă. Din acest punct de vedere, Platon este un stoic de neclintit, aşa cum vom

359 *Ibid.*, 66e-67a.

vedea mai târziu.

Încă de pe vremea lui Socrate, se poartă o amplă discuţie în jurul acestui subiect: „Kallies pare să atribuie o valoare pozitivă însuşi faptului de a avea aceste nevoi apetitive, căci afirmaţia lui Socrate cum că aceia care n-au nevoie de nimic trăiesc bine (sunt *eudaimones*) îl umple de dezgust. «În acest caz», replica el, «pietrele şi hoiturile ar trăi suprem de bine».”[360]

În ultimă instanţă, nici măcar Socrate nu reuşeşte să-şi controleze nevoile erotice, şi chiar şi el se vede sfâşiat între dorinţele sale erotice şi cele filosofice. Relaţia amoroasă cu Alcibiade nu a fost practic sub puterea de control a lui Socrate. Cu toate acestea, făcea parte din tradiţia stoicilor să evite legăturile aleatorii şi nenumărabile, cum se întâmplă de regulă să fie în cazul legăturilor cu lumea materială sau al relaţiilor în general.

şi, în ceea ce priveşte latura ofertei, Platon a adoptat o atitudine foarte distantă şi faţă de aceasta. Munca manuală, producţia, acestea miroseau a necurăţenie şi nu se potriveau decât cu clasa cea mai de jos a poporului sau, încă şi mai bine, cu sclavii. Idealul era de găsit în contemplarea intelectuală şi spirituală – în cunoaşterea de sine, în care se puteau găsi răspunsuri, cheia porţilor spre adevăr, care înseamnă, aşadar, şi spre o viaţă bună şi fericită.

Cererea în opoziţie cu oferta: libertate şi discrepanţă

Astăzi credem că un om este cu atât mai liber cu cât are mai multe posesiuni. Stoicii vedeau lucrurile exact invers: cu cât un om depindea *de mai puţine* lucruri, cu atât mai liber se simţea. Aşadar, de aici vin apelurile la eliberarea de dorinţele (cererile) cărnii. Cel mai bine-

360 Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 142, Plato 492e.

cunoscut exemplu, atunci când vorbim despre a te elibera şi a nu mai depinde de lume, a fost Diogene, care şi-a redus la minimum cererile şi s-a debarasat de toate lucrurile care nu-i trebuiau – inclusiv unul dintre ultimele obiecte pe care le mai poseda, o ulcică, pentru că apa se poate bea şi din căuşul palmei. Programul stoicilor era aşadar foarte clar: să reducem cererea pentru posesiuni, iar prin aceasta vom putea să ne diminuăm latura ofertei, adică munca. Cel care se descurcă să-şi ducă traiul cu puţine lucruri va fi mulţumit cu puţine lucruri. Cel care nu are nevoie decât de puţin nu trebuie să trudească prea mult. Dacă există o discrepanţă între ofertă şi cerere (ceea ce este, probabil, starea implicită a psihicului uman), atunci, pentru stoici, reţeta unei vieţi fericite consta în scăderea cererii, nicidecum în creşterea ofertei (sau a producţiei), în care hedoniştii vedeau reţeta unei vieţi fericite.

Societatea ideală: politicul şi economicul

Platon şi Aristotel au definit din multe puncte de vedere spaţiul de discuţie, până în zilele noastre. Ceea ce este valabil şi pentru întrebările despre funcţionarea societăţii şi despre fundamentele pe care se întemeiază coexistenţa umană. „Samuelson, în *Economics*, aborda implicit şi o întrebare la fel de veche ca discuţiile dintre Platon şi Aristotel – când este admisă în societate purtarea egoistă, axată doar pe interesul propriu, şi când ar trebui ca purtarea individului să fie dirijată spre realizarea binelui mai general al societăţii?”[361]

Aria de discuţie care este esenţială pentru subiectul nostru constă din învăţăturile economico-politice ale lui Platon, chiar dacă există până azi controverse privind interpretările lui, iar Platon a stârnit unele critici la adresa

361 Nelson, *Economics as Religion*, 105.

lor. De pildă, Karl Popper (dar şi alţii[362]) pune în seama lui Platon vina de a-i fi inspirat, prin Republica sa, pe toţi gânditorii utopici, ba chiar şi comunismul.[363] Atât Platon, cât şi Marx au venit cu o viziune a „revoluţiei apocaliptice care va transfigura radical întreaga lume socială”.[364] Marx însuşi s-a referit nemijlocit la Platon; în *Das Kapital*, există frecvente trimiteri la el.[365]

Pentru Aristotel, omul era o creatură socială, *„zoon politikon”*. Dar nu şi pentru Platon. În concepţia lui Platon, suntem doar (buni) cetăţeni ai societăţi pentru că este profitabil să fim astfel, nu fiindcă ar fi în firea noastră, aşa cum avea să argumenteze Aristotel mai târziu. „Cea de-a doua direcţie de raţionament pentru o structură socială stabilă este interesul propriu raţional al membrilor individuali ai oraşului. Argumentul platonician este acela că indivizii ştiu că interesele lor personale sunt slujite de un mod raţional de luare a deciziilor. Concluzia este, pentru Platon, cât se poate de evidentă. Orice persoană inteligentă va primi cu bucurie să fie supravegheată şi călăuzită de cei mai pricepuţi şi mai inteligenţi”.[366]

---

362 Începând cu Nietzsche, critica la adresa totalitarismului a câştigat în forţă, iar după al Doilea Război Mondial a devenit de-a dreptul un obicei să-l vezi pe Platon ca pe stră-stră-strbunicul totalitarismului (vezi K. Popper, Z. Baumann, J. Habermas, M. Foucalt etc.).

363 A doua viaţă a platonismului, inclusiv referiri la miile de posibilităţi de „utilizare” a lui (inclusiv de către I.V. Stalin), este pusă la dispoziţie de Novotny, F., *The Posthumous Life of Platon*.

364 Nelson, *Economics as Religion*, 270. Vezi şi Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 38,164.

365 Karl Marx, în volumul 1, capitolul 12, al *Capitalului* său, chiar se plânge: „Le platonisme où va-t-il se nicher! [în câte locuri se cuibăreşte platonicismul!]”. El face referire la Platon ca cineva care „vede în diviziunea muncii baza pentru împărţirea societăţii în ranguri. Un muncitor trebuie să se adapteze la munca lui, nu munca la muncitor.” Platon este deci taxat cu epitetul: „utopism reacţionar al comunismului consumist al claselor aristocrate”.

366 Lowry, *The Economic and Jurisprudential Ideas of the Ancient Greeks: Our Heritage from Hellenic Thought*, 25.

Platon împărţea societatea în trei straturi, reprezentând diversele ansambluri de însuşiri umane: clasa conducătorilor reprezintă raţiunea, clasa războinicilor întruchipează curajul, iar clasa meşteşugarilor reprezintă senzualitatea (pe care Platon o aşază cel mai jos). Clasele conducătoare nu cunoşteau proprietatea privată, nu-şi cunoşteau propriile interese şi nici măcar individualitatea. Aceasta rezultă din concepţia negativă a lui Platon în ceea ce priveşte proprietatea privată – clasele superioare n-ar trebui să se ocupe deloc de asemenea chestiuni (pământeşti), ci ele ar trebui să se îngrijească de întreg. Elitele conducătoare nu îşi iau nici soţii, nici soţi. Introducerea se asigură în mod aproape clinic, iar creşterea copiilor le era încredinţată unor instituţii civice speciale. Clasa de elită a conducătorilor urma să se dedice celei mai pure filosofii cu putinţă, într-un mod mai radical, desigur, decât punctul până la care ajunge conceptul de azi al filosofului-cârmuitor iluminat. „*Republica* susţine totodată că viaţa cea mai bună este o viaţă «ocârmuită» de raţiune, în care raţiunea evaluează, clasifică şi ordonează întreprinderi alternative”.[367] Conducătorii urma să se fi supus căutării imparţiale a ideilor şi a „viziunii mistice a absolutului”,[368] nu doar problemelor de stat. Pe scurt, în privinţa dorinţelor şi a trebuinţelor trupului omului, Platon „nu le acorda niciun fel de valoare pozitivă”.[369] Ca în faimosul roman *1984* al lui George Orwell, lucruri cum ar fi proprietatea sau familia sau alte zoruri pământeşti asemănătoare nu se cădea să le aibă decât clasa proletară.

Se pare că, în conformitate cu optica lui Aristotel şi

---

367 Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 138.

368 Rádl, *Dějiny Filosofie: Starověk a středověk* [Istoria filosofiei — epoca antică şi cea medievală], 185.

369 Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 139.

contrar celei a lui Platon, ar fi nerealist pentru filosofii-cârmuitori să nu-şi dorească proprietatea. „Aristotel a conchis că propunerile de abolire a proprietăţii private – cum făcuse Platon pentru a lui clasă a paznicilor – nu ţineau cont de înclinaţiile naturale ale oamenilor”.[370] O diferenţă esenţială între perspectiva lui Aristotel şi cea a lui Platon asupra naturii umane poate fi găsită în acest dezacord. Pentru Platon, tendinţa corupătoare a proprietăţii şi înclinaţia acesteia spre a-l abate pe om de la ceea ce este cu adevărat important (cunoaşterea lumii abstracţiunilor) joacă un rol fundamental. Aristotel, în schimb, subliniază motivaţiile pozitive care rezultă din dorinţa de securitate materială. „Dacă scrierile lui Aristotel încurajau apropierea de lume, optimismul, spiritul practic, judecata pragmatică, empirismul şi perspectiva utilitară, scrierile lui Platon se dovedeau mai susceptibile să ducă la retragere, pesimism, radicalism, revelaţie şi o perspectivă ascetică”.[371]

În calitate de cetăţean educat al Atenei, Platon este un mare admirator al Spartei, al statului militar „totalitarist”. Munca fizică, văzută ca simplă aprovizionare şi satisfacere a nevoilor, este lăsată pe seama poporului care munceşte. Această clasă socială de pe treapta cea mai de jos poate să aibă în proprietate active materiale, se poate bucura de viaţa de familie şi poate avea propriii copii, în timp ce liderii şi militarii trăiesc în comun şi sunt în totalitate lipsiţi de proprietate privată.[372]

Platon vede principiul declinului în endemismul doleanţelor şi le tratează printr-o nouă instituire a ierarhiei – filosoful domneşte în beneficiul întregului, conduce întru temperarea tuturor claselor sociale şi el însuşi nu deţine nimic. Cu cât cineva se află mai sus, cu atât mai puţine deţine în proprietate privată. Progresul se găseşte

370 Nelson, *Reaching for Heaven on Earth*, 36.

371 *Ibid.*, 61.

372 Platon, *Republica*, 5.

în *non*-consum, exact la fel ca în *non*-producţie. Aşadar, Platon cheamă la, sau contează pe moderaţia voită a clasei conducătoare şi pe înfrânarea tendinţei de a aduna valori, ceea ce pentru mulţi economişti ar putea reprezenta o problemă tot atât de spinoasă ca apelurile medievale de mai târziu la ascetism (prevestită de Platon).

Progresul

În acelaşi timp, viziunea lui Platon despre un stat ideal aduce lumină peste viziunea lui asupra progresului social. După Platon, nu este suficient să fii orientat spre evenimentele sociale şi direcţia de mers a societăţii ca întreg, numai în baza unor principii general acceptate. Societatea are nevoie de idei reglementatoare, de ţeluri după care să se poată călăuzi. Bineînţeles, viziunea lui Platon despre o societate în care copiii îi au ca părinţi pe toţi cetăţenii, ca un corp colectiv, şi sunt crescuţi de stat sub conducerea unui filosof fără proprietate, nu este o chemare la instituirea imediată şi brutală a unei ordini de acest fel.[373] Este un ideal, care ar trebui să smulgă societatea din nepotismul ei de clan şi din raporturile pe care le deformează legăturile de sânge, îndreptând-o în schimb către o ordine în care toată lumea are aceeaşi şansă de a-şi pune în valoare calităţile, fără povara bagajului familial; pe această bază, oamenii pot fi triaţi, pentru a-şi ocupa locul în societate prin cele mai adecvate mijloace cu putinţă, obţinând astfel cea mai benefică situaţie pentru ei înşişi.[374]

---

373 În sensul ei literal, „utopia” este alcătuită din „ou" (non) şi „topos” (loc). Aşadar, este o viziune care nu are niciun loc anume pentru existenţă, pentru îndeplinirea ei.

374 „În *Antigona* lui, Sofocle merge cu un pas mai departe. El îi însemnează drept cei mai răi pe cei care, din orişice motiv, nu dau comunităţii tot ceea ce se poate oferi în cadrul abilităţilor cu care au fost înzestraţi; nu e loc pentru niciun fel de confort individual, din cauza intereselor întregului. Individul «cel mai rău» *(kakistos)* este cel care

Liderii din societatea ideală a lui Platon rezistă în faţa tentaţiilor corupătoare, care caută să-i distragă de la căutarea unui bine superior. Aici este vorba nu doar de proprietate, ci şi de sex. Ca să-l citǎm pe Robert Nelson: „Legăturile sexuale puteau şi ele, aşa cum au admis atât Platon, cât şi Biserica Romano-Catolică, să dea naştere unor sentimente puternice de posesivitate individuală, poate chiar mai adânci decât cele de deţinere a proprietăţii private. Soluţia lui Platon din *Republica* era eliminarea elementului posesiv prin abolirea căsătoriei şi a altor constrângeri asupra liberei manifestări sexuale, instituind mai departe şi proprietatea comună asupra copiilor (mama nu trebuie să ştie identitatea copilului ei). Mai pragmatică, Biserica Romano-Catolică a luat-o pe calea opusă, cerându-le preoţilor şi călugăriţelor sale să practice celibatul, căutând astfel să se asigure că fidelitatea lor supremă nu se îndreaptă spre vreo altă persoană, ci spre Dumnezeu şi Biserică”.[375]

Omul are nevoie de *mai mult decât erudiţie* ca să ducă o viaţă dreaptă; el are nevoie să fie vizionar, pentru a putea să se mişte din locul lui. Din acest motiv, societatea are nevoie de filosofi ca lideri, de oameni capabili să vadă idealuri şi să medieze în beneficiul altora ordinea „cosmică” studiată. Abstracţiunea mediată de către elita cârmuitoare, care conduce tot statul, trebuie apoi să fie un reper comparativ pentru orientarea faptelor de zi cu zi ale fiecăruia. Cuvântul „elită” însuşi îşi are originea în „eligo”, care înseamnă „ieşit în afară”. De aici vine elita ca grup ieşit în evidenţă, ales pentru slujirea binelui comun. *Republica* în întregime are ca motor armonizarea a trei planuri: cosmosul, comunitatea şi omul. Iar armonizarea

---

nu-şi pune însuşirile în slujba cetăţii, din dorinţa de a-şi servi propriile interese (*Antigona* 181). Cei «răi» *(hoi kakoi)* sunt comparaţi prin contrast cu „oricine are în minte binele cetăţii", ca şi cum ar exista contrarii polare (*Antigona* 108-109)”, Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 55.

375 Nelson, *Economics as Religion*, 271.

are loc prin adaptarea claselor inferioare la cele superioare. Fără idei şi viziune, nu se pot lua decizii pragmatice. Viziunea întregului, nu doar a regulilor generale ale jocului, trebuie să ne guverneze acţiunile şi să devină motorul Progresului social.

Merită remarcat faptul că sistemul social de creştere a copiilor ar putea avea şi alte ţeluri importante, legate de ideea de progres: reducerea contingenţei. „Socrate susţine că progresul cu adevărat hotărâtor din viaţa socială a omului se va face numai atunci când ne vom fi dezvoltat o nouă *techne*, una care să asimileze deliberarea practică cu număratul, cântăritul şi măsuratul.”[376] Din acest unghi, întreaga istorie a oamenilor şi a civilizaţiei noastre este „o poveste a creşterii treptate a controlului uman asupra contingenţei”.[377] Reducerea contingenţei şi dezvoltarea crescândă a matematicii şi a măsurării, după Platon, au dus la debarasarea omului de imperativul pasiunii şi la controlul asupra soartei lui şi a comunităţii sale ca atare. Probabilitatea ca progresul să fie împins înapoi de caracterul aleatoriu este, aşadar, mult mai scăzută.

Aşa cum vom arăta în exemplul practic de mai jos (din dialogul platonician *Timaios*), Platon credea, la fel ca vechii evrei, într-un trecut de aur şi în declin ca expresie a progresului civilizaţiei, aşa cum rezumă Popper atât de elocvent: „Orice schimbare socială este corupere, decădere sau degenerare. Această legitate istorică fundamentală face parte, în viziunea lui Platon, dintr-o lege cosmică – una care este valabilă pentru toate lucrurile create sau generate. Toate lucrurile în mişcare, toate lucrurile generate, sunt menite să decadă”.[378] Cu toate acestea, „Platon credea că legea destinului istoric,

---

376 Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 89-90.

377 *Ibid.*, 91.

378 Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I, *The Spell of Plato*, 17.

legea decăderii, poate fi învinsă prin voinţa morală a omului, susţinută de forţa raţiunii umane”.[379] În acest sens, el a introdus un program ştiinţific care urma să redeschidă calea unei stări de fericire pentru oameni. Cu aceasta, Platon a dat Europei un program pentru progres: ştiinţa.

Oraşul, civilizaţia şi epoca de aur

Oraşul, cetatea, comunitatea reprezintă un simbol al progresului în Grecia antică, deşi într-o accepţiune oarecum diferită de cea pe care am văzut-o în cazul sumerienilor sau al evreilor. Binele şi răul vin de la fiinţele umane; sălbăticia nu mai poate fi arătată cu degetul ca lăcaş al răului. Şi aşa va fi pentru tot restul civilizaţiei noastre. În acelaşi timp, comunitatea antică îşi lega fără îndoială dezvoltarea de ordinea instaurată în stat. Pentru Platon şi Aristotel, filosoful este important ca parte din armonia sperată cu cosmosul, pentru că o asemenea armonizare poate fi găsită, iar filosofii puteau să-i sfătuiască pe oameni şi comunităţile lor cum să asimileze o astfel de ordine. Până şi o chestiune atât de laică precum organizarea oraşului-stat se subordona filosofiei de a vedea cosmosul.

Interesante sunt şi paralele între populaţia care trăieşte în oraşe şi cea de la ţară. Cei care locuiau în afara oraşului erau necivilizaţi; ei nu ştiau nici să citească, nici să scrie. În acelaşi timp, această concepţie corespunde modului în care aceşti „oameni simpli” (oamenii care ştiau totuşi, cumva, să trăiască într-o armonie necivilizată) rămân neatinşi de mânia zeilor: „Ori de câte ori zeii trimit potop de apă pe pământ, ca să-l cureţe, păstorii şi ciobanii din munţi scapă cu viaţă, pe când cei care trăiesc în cetăţile din ţinutul vostru sunt măturaţi de viitură în mare… Apa vă năpădeşte ca molima şi nu lasă în urma ei decât pe cei neştiutori de carte şi fără cultură dintre voi.

379 *Ibid.*, 18.

Aţi devenit iarăşi copii de ţâţă”, spune Timaios în dialogul omonim al lui Platon. Şi [380]aici întâlnim ideea că civilizaţia culturalizarea, maturizarea omului-copil au loc în oraşe. Şi aici găsim paralele cu „omul-copil”, care probabil că nu are încă asimilat (internalizat) conflictul dintre bine şi rău, iar ca animal (sau copil) care „face ce vrea”, nu are limite interne, ci numai externe (naturale). Acesta pare să fi fost un timp în care omul era în armonie cu acel ” «vreau» simplu al naturii noastre animale”, cum[381] scrie Joseph Campbell. Pare să fi fost un timp în care un „vreau” al cuiva era în perfectă armonie cu un „trebuie” de care mai târziu avea să se desfacă.

Cu toate acestea, şi aici există o suprapunere interesantă, pe care o putem vedea şi la alte opere clasice eline: ideea că rasa primordială era mai bună. „În al doilea rând, tu nu eşti conştient de faptul că, dintre toate rasele omenirii, cea mai bună şi cea mai nobilă a trăit odată pe meleagurile voastre. Aceasta este rasa din care voi înşivă, cetăţile voastre toate… vă trageţi, mulţumită faptului că o mică parte din viţa lor a supravieţuit”. Această rasă străveche era superioară, cu toate că, timp de „multe generaţii, supravieţuitorii au murit fără a lăsa nimic scris în urma lor”. Ace[382]şti „străvechi cetăţeni” nu cunoşteau deci niciun fel de tech*nai, ni*ci măcar nu ştiau să citească sau să scrie, dar trăiau totuşi în armonie, ca [383]şi cum n-ar fi fost încă „blestemaţi” de „darul lui Prometeu”. Ideea de progres era, cel puţin în acest caz, una a decăderii. Antecesorii noştri nu erau maimuţe sălbatice, ci o rasă superioară. Mai târziu, oamenii au devenit mai educaţi, mai „adulţi” şi s-au mutat în cetate, care pare să fie mai apărată de mânia zeilor; dimpotrivă, tocmai această

380 Platon, *Timaios*, 22e-23b.

381 Campbell, *Myths to Live By*, 72

382 Platon, *Timaios*, 23c.

383 În alt loc, Platon scrie: „oamenii din vechime, superiori nouă şi trăitori într-o mai mare apropiere de zei”, *Philebus*, 16d.

civilizaţie a oraşului se vede adesea năpădită de ape şi [384]de alte nenorociri. În munţi, în părţile necivilizate ale pământului, se află oamenii în mai mare siguranţă, aşa cum se poate vedea din povestea biblică a Sodomei şi Gomorei.[385]

Tema „fericitei ignoranţe" şi cea a schimbului între armonie, pe de o parte, şi avansul tehnic, pe de alta, apar foarte frecvent în gândirea elină. Oamenii au fost aruncaţi afară, rupţi de starea lor naturală, iar acum ei se căznesc să-şi câştige dreptul de a se întoarce – în încercarea de a se apropia de o stare mai fericită.

Aristotel

Pe Aristotel l-am putea prezenta ca fiind unul dintre primii învăţaţi minuţios exacţi şi sistematici – „Parmenide şi Socrate al lui Platon se compară pe ei înşişi cu iniţiaţii într-o religie a misterelor. Filosoful lui Aristotel, în contrast, este ceea ce am putea numi o fiinţă umană profesionistă"[386] – şi, poate, chiar primul om de ştiinţă riguros. Învăţăturile sale morale sunt, în acest sens, referiri sau argumentaţii în mod absolut fundamental religioase (spre deosebire de Platon, în al cărui caz am putea fi martorii unui soi de stare de tranziţie între mit şi analiză). Presocraticii se foloseau de estetică şi mnemonică

384 „Poporul vostru nu-şi aminteşte decât de un potop, deşi au mai fost încă multe înainte", Platon, *Timaios*, 23b.

385 Facerea 19: 16-17: „Dar fiindcă el zăbovea, îngerii, din mila Domnului către el, l-au apucat de mână pe el şi pe femeia lui şi pe cele două fete ale lui şi, scoţându-l afară, unul din Ei a zis: «Mântuieşte-ţi sufletul tău! Să nu te uiţi înapoi, nici să te opreşti în câmp, ci fugi în munte, ca să nu pieri cu ei!»". Un subiect similar poate fi găsit în avertismentul lui Iisus din Evanghelia după Matei 24: 15-16: „Deci, când veţi vedea urâciunea pustiirii ce s-a zis prin Daniel proorocul, stând în locul cel sfânt — cine citeşte să înţeleagă — atunci cei din Iudeea să fugă în munţi".

386 Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 261.

(ritmul şi rima, de exemplu), ca păstrătoare ale adevărului. Platon căuta adevărul în dialog şi abstractizare şi, până la un anumit punct, punea accentul pe închipuire. Argumentaţia şi stilul din scrierile lui Aristotel nu se deosebesc în niciun fel de discursurile ştiinţifice narative ale zilelor noastre. Aristotel a fost primul care să înceapă să se comporte ca un om de ştiinţă, în accepţiunea contemporană a termenului.

Înţelegerea lui în ceea ce priveşte filosofia şi ştiinţa era, în pofida acestui fapt, mult mai amplă decât o definim noi astăzi. În primul rând, el nu făcea o diferenţiere strictă între ştiinţă şi filosofie (cum s-a întâmplat mai târziu), iar în al doilea rând, el clasifica drept ştiinţă lucrurile pe care noi nu le-am categorisi aşa, probabil, în ziua de azi. Pentru Aristotel, „toată ştiinţa *(dianoia)* este fie practică, fie poetică, fie teoretică”.[387] El includea poezia şi domeniile practice în ştiinţă. Prin ştiinţă practică, el înţelege etica şi politica; prin ştiinţă poetică, el înţelege studiul poeziei şi al celorlalte arte frumoase; prin ştiinţă teoretică, el înţelege fizica, matematica şi metafizica. Cea mai mare parte a operei sale ştiinţifice este calitativă, nu cantitativă, iar pentru el matematica se apropia foarte mult de filosofia teoretică şi de metafizică.

Aristotel a fost acela care, la figurat vorbind, a adus pământul în centrul atenţiei. El a fost cel care a afirmat că „avem nevoie de filosofie ca să ne arate calea înapoi spre obişnuit.”[388] În loc să-şi lase mintea să plutească printre norii ideilor, el a înotat cu peştii pe insula Lesbos, observând comportamentul caracatiţelor şi pe cel al animalelor din pădure. El a afirmat că forma unui măr există *în măr*, nu în lumea ideilor. Din acest motiv, el a examinat merele şi a clasificat în general toată creaţia în genuri şi specii. El a fost ceea ce am putea numi astăzi un

387 Aristotel, *Metafizica*, 1025b25.

388 Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 261.

empirist, pe când Platon ar fi azi clasificat, mai degrabă, ca aflându-se la originea tradiţiei raţionaliste.

Toate acestea păreau surprinzătoare în vremea lui Aristotel, „nefireşti”, până la a fi iritante, iar uneori chiar erau întâmpinate cu opoziţie. „Auditoriul lui Aristotel pare să se fi răsculat împotriva gustului său pentru obişnuit şi lumesc, cerând în schimb idealuri alese şi preocupări înalte”.[389] Şi, astfel, lucrurile pământeşti, aşa cum sunt ele prezentate de Aristotel, se bucură de interes, iar lumea ideilor platonice este cumva împinsă într-un fundal întunecos. Aristotel şi-a dedicat atenţia exact lucrurilor care pentru Platon – într-o formulare pompoasă – erau *jocul umbrelor*. Iată cum „strategia, economia, retorica” au ajuns să capete aceeaşi atenţie ca „disciplinele care se bucură de cel mai înalt prestigiu”.[390]

Dacă ar fi să rezumăm învăţăturile lui Aristotel în doar câteva propoziţii, atunci, în afară de aplecarea sa către ştiinţele naturii, ar trebui să menţionăm simţul său pentru *scopul* lucrurilor: *telos*. În opoziţie cu Platon, el a cercetat nu atât *invariabilitatea*, cât s-a concentrat pe sensul, pe ţelul mişcării, pentru că „voinţa priveşte scopul”.[391] Similar altor şcoli antice (mai mult decât atât, la fel ca în cazul vechilor evrei şi al creştinilor), el atribuie un rol major principiilor morale (mai concret, eticii virtuţii, care în prezent se vede redescoperită[392]), iar o viaţă bună

---

389 Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and philosophy*, 260.

390 Aristotel, *Etica nicomahică*, 1094b3.

391 *Ibid.*, 1113al5.

392 Prin „etica virtuţii” noi înţelegem etica bazată pe virtute (şi nu pe responsabilitate, beneficiu, utilitate sau calculul de efect al rezultatelor). Pentru mai multe, vezi MacIntyre, *After Virtue*. MacIntyre a fost iniţial un aristotelian care a devenit ulterior tomist şi care, ca să-l citäm chiar pe el, a fost „un aristotelian mai bun decât însuşi Aristotel” (MacIntyre, *After Virtue*, x.) Platon a fost întemeietorul eticii virtuţii, dar Aristotel a consacrat-o cu adevărat. Etica virtuţii a rămas şcoala etică predominantă a civilizaţiei noastre până la Iluminism, când a fost parţial

este de neimaginat fără studierea binelui şi a răului.

Ca să prezentăm un exemplu practic: Aristotel explică prin natura lucrurilor materiale faptul că acestea cad spre pământ Piatra vine din pământ şi vrea să se întoarcă acolo; menirea ei este să fie pe/în pământ. La fel şi în cazul focului, al gazului sau al sufletului care vrea să se ducă în sus. Această explicaţie a fost suficientă vreme îndelungată, până ce a fost înlocuită de gravitaţia newtoniană.

În multe manuale de specialitate, istoria gândirii economice începe efectiv de la Aristotel. El a fost acela care a apărat proprietatea privată, de exemplu[393], a criticat cămătăria[394], a făcut distincţie între activitatea economică productivă şi cea neproductivă[395], a categorisit rolul banilor[396], a remarcat tragedia resurselor comune ale comunităţii[397] şi s-a preocupat de problema monopolurilor.[398] Totuşi, noi vrem să ne concentrăm atenţia aici pe acele observaţii ale sale care au fost hotărâtoare pentru evoluţia economiei, dar pe care economiştii nu s-au ostenit prea mult să le elaboreze mai departe. De exemplu, Aristotel tratează amănunţit utilitatea şi rolul ei în existenţa oamenilor, se preocupă de funcţiile maximizării – una dintre obsesiile ştiinţei economice, până în ziua de azi (unica diferenţă fiind că, astăzi, noi le considerăm doar în forma lor matematică, de natură să mascheze adesea necesitatea unei dezbateri cu mai profunde semnificaţii filosofice) – şi de alte problematici esenţiale, pe care noi

înlocuită cu utilitarismul sau deontologia kantiană (moralitatea întemeiată pe responsabilitate, bunele intenţii, respectarea regulilor).

393 Aristotel, *Politica*, 2.5.

394 *Ibid.*, 1258b. 1.10.

395 *Ibid.*, 1.10. Aristotel face distincţie între *economia* bună, pusă în practică spre folosul general, şi *hremastica* rea, respectiv acumularea neînfrânată a bogăţiei doar de dragul bogăţiei.

396 *Ibid.*, 1.8-10.

397 *Ibid.*, 2.3,1261b.

398 *Ibid.*, 1.11.

le-am numi azi metaeconomice, care merg mult mai departe decât „administrarea gospodăriei” şi pun întrebări despre semnificaţia şi scopul *(telos)* acestor eforturi.

Eudemonia – „fericirea fiind un soi de ştiinţă”

Aristotel pune întrebări despre lucruri de care toată lumea este probabil interesată: Cum se poate duce o viaţă fericită? Ce înseamnă pentru un individ să trăiască în aşa fel încât să realizeze în viaţă ceea ce ne dorim cu toţii? O problematică a fericirii – *eudaimonia* – este departe de a fi teoretică: „cercetarea de faţă nu ţinteşte spre o cunoaştere teoretică la fel ca toate celelalte (căci noi ne punem întrebări nu pentru a afla ce este excelenţa, ci pentru a deveni buni)”.[399] A doua lui carte despre etică, *Etica eudemică*, începe de o manieră similară cu prima, *Etica nicomahică*: Cum se poate dobândi o viaţă bună, căci „fericirea este în acelaşi timp cel mai frumos şi cel mai bun dintre toate lucrurile”[400], aşa cum afirmă Aristotel în primul paragraf al cărţii. Cât de legată este o viaţă fericită de bine şi cum se poate realiza ea („fericirea fiind un soi de ştiinţă”[401]) este ceea ce vom prezenta noi mai jos.

În primul rând, trebuie spus că Aristotel vede binele privat numai în contextul binelui pentru societate ca întreg. El este faimos pentru afirmaţia că „omul e de la natură un vieţuitor politic”.[402] În plus, el nu a atribuit societăţii un caracter mecanicist, cum se va deprinde mai târziu obiceiul în economie, ci mai degrabă, unul organic: fără restul întregului, o parte nu doar că nu are niciun sens, ci în primul rând că nu poate să trăiască.[403] În acelaşi

399 Aristotel, *Etica nicomahică*, 1214a6-7.

400 Aristotel, *Etica eudemică*, 1214a6-7.

401 *Ibid.*, 1214a, 8-19.

402 Aristotel, *Politica*, 1.1253a2.

403 Pentru o interpretare diferită a proceselor sociale şi economice din *Etica nicomahică* şi *Politica*, vezi Polanyi, „Aristotle Discovers the

timp, omul nu se asociază cu alţii într-o societate pentru propriul folos, ci pentru că îi stă în fire.[404]

Utilitatea rămâne cu toate acestea un lucru complicat, care se şi transformă tot timpul. Întrebarea care se pune este: Ce are o *influenţă* esenţială *asupra utilităţii*? Aristotel nu vede utilitatea ca pe ceva care ar exista pentru o clipă şi apoi dispare, ci ca pe o stare de care omul poate să fie conştient, dar nu trebuie neapărat să fie. El observă de asemenea că există un fel de ierarhie a utilităţii, ca şi cum ar vrea să spună că nu vom sesiza utilitatea rezultată din trebuinţele superioare decât după ce au fost satisfăcute necesităţile de bază (naturale). Totodată, mai notează şi că plăcerile se „dezlocuiesc" reciproc, fiecare caută să acapareze mai mult loc în detrimentul altora: „activităţile sunt stânjenite de plăcerile care rezultă din alte surse… activitatea mai plăcută o împinge la o parte pe cealaltă… de pildă, la teatru, cei care mănâncă dulciuri o fac mai abitir atunci când actorii joacă prost".[405]

MaxU contra MaxB

Dacă tot ce face omul este ca să-şi maximizeze utilitatea, plăcerea, reprezintă în foarte mare măsură o întrebare fără sens pentru Aristotel. Plăcerea, în concepţia lui, nu face decât să „desăvârşească activitatea", lucru pe care îl repetă de multe ori. „Dar dacă alegem viaţa de dragul plăcerii sau plăcerea de dragul vieţii este o întrebare pe care o putem nesocoti pentru moment. Căci ele par să fie strâns legate împreună, fără să admită separare, dat fiind că plăcerea fără activitate nu se poate naşte, iar fiecare activitate se vede desăvârşită de

Economy".

404 Aristotel, *Politica*, 2.1.1261al8, 3.1.1275b20.

405 Aristotel, *Etica nicomahică*, 1175b2-13.

plăcere."[406] Termenul „plăcere", însă, nu este inseparabil legat de conceptul perfecţiunii şi al binelui: supremă plăcere în activitatea perfectă, plăcerea este numai o răsplată, o sarcină obligatorie – „Plăcerea desăvârşeşte activitatea".[407] Plăcerea nu este scopul, ci binele şi perfecţiunea. Plăcerea este prin urmare un fel de cireaşă de pe tortul perfecţiunii şi al activităţilor care duc într-acolo.[408] Nu este sensul unei activităţi, ci expresia care o însoţeşte. Scopul activităţii *(telos)* este binele.

În economia contemporană, suntem oarecum obişnuiţi în mod automat cu comanda MaxU, prin care omul maximizează utilitatea. Există zeci de mii de exerciţii matematice care maximizează funcţiile utilităţii, optimizează utilitatea şi derivaţiile care urmăresc utilitatea marginală sau care echilibrează utilitatea marginală cu preţul marginal, respectiv profiturile cu costurile. În marea majoritate a cazurilor însă, noi nu ne dăm seama absolut deloc de teribilele contradicţii filosofice şi etice care se înfruntă acerb sub toate aceste mărimi.

Conceptul utilităţii ca bine (şi, prin urmare, de asemenea ca scop) a fost unul dintre sâmburii principali ai discordiei dintre epicurieni şi stoici. La fel ca Platon, Aristotel se apropia mai mult de stoici. În acelaşi timp, Aristotel cunoştea un fel de precursoare a funcţiei maximizării. Dar, în loc de utilitate, el maximizează binele, MaxB.

În chiar primul paragraf al *Politicii*, el spune:

Toţi fac întotdeauna ceea ce fac pentru a obţine ceea

406 *Ibid.*, 1175a19-22.

407 *Ibid.*, 1174b23.

408 MacIntyre, unul dintre aristotelienii moderni cei mai importanţi, defineşte „eudemonia" ca fiind „starea de a fi bine şi de a face bine prin aceea că eşti bine, starea unui om de a fi frumos el însuşi, precum şi în raport cu divinul", MacIntyre, *After Virtue*, 148.

ce li se pare bine.[409]

Aserţiunea este similară primei fraze din *Etica nicomahică*:

Orice artă şi orice investigaţie, la fel ca orice acţiune şi alegere, se consideră a tinde spre un bine; iar din acest motiv, în mod îndreptăţit s-a afirmat că binele este acel lucru spre care aspiră toate.[410]

Aristotel vorbeşte mai amănunţit despre termenul „plăcere" în cartea a zecea din *Etica nicomahică*. Această carte începe cu următoarea frază: „Poate s-ar cuveni să vorbim în continuare despre plăcere. Căci se consideră a fi cea mai strâns legată de natura noastră omenească... oamenii aleg ce este plăcut şi se feresc de durere". Da, chiar că sună ca textul introductiv al unui manual de economie. Dar Aristotel continuă: „Unii spun că plăcerea este binele, pe când alţii, dimpotrivă, spun că e răul absolut".[411]

Atunci când, de exemplu, spre finalul *Eticii nicomahice*, el are o dispută cu hedonistul Eudoxos, care „credea că plăcerea este binele, pentru că vedea cum toate lucrurile, raţionale sau iraţionale, aspiră la ea", el îi spune: „Acest argument pare să arate că [plăcerea] este unul dintre felurile de bine cu nimic mai bun decât oricare altul".[412] Aristotel nu neagă faptul că plăcea face parte din bine, dar nu este în identitatea lui, aşa cum susţineau hedoniştii.

Până azi, economiştii se văd nevoiţi în continuare să

---

409 Aristotel, *Politica*, 1.1.1252a2-3.

410 Aristotel, *Etica nicomahică*, 1094a1-3, şi despre gospodărie, ca un fel de submulţime a oraşului-stat: „(...) scopul artei medicale este sănătatea (...), cel al economiei este bogăţia" , 1094a8-9.

411 *Ibid.*, 1172a19-29.

412 *Ibid.*, 1172b10-28.

facă faţă unei întrebări similare celei puse de Aristotel: „Atât oamenii obişnuiţi din popor, cât şi spiritele de un rafinament superior spun că este fericire şi identifică a trăi bine şi a-ţi merge bine cu a fi fericit; dar cât priveşte ce este fericirea, fiecare crede altceva”.[413] Până în ziua de azi, îi poţi înnebuni pe economişti cu aceeaşi întrebare: „Dacă oamenii îşi maximizează utilitatea, ce se înţelege prin termenul «utilitate»?” Iată o întrebare mai complicată decât ar putea părea la prima vedere, dar o vom discuta mai târziu, în cea de a doua parte a cărţii. Aici ne vom mulţumi să fim foarte succinţi.

Alături de Aristotel, putem afirma că omul, în realitate, nu-şi maximizează utilitatea, ci că maximizează binele. Omul pur şi simplu face ceea ce consideră că este bine. Şi nu-i aşa că fiecare îşi închipuie altceva când vorbeşte despre „bine”? Ba da, şi tocmai aici e problema: acelaşi lucru se adevereşte şi pentru *utilitate*. Dacă luăm foarte serios punctul de pornire al lui Aristotel, cum că „toţi fac ceea ce fac de dragul a ceea ce cred că este bine”[414], atunci este posibil ca utilitatea să nu fie decât o submulţime a „ceea ce considerăm că este bine”. Nu obţinem nicio utilitate de la anumite lucruri (sau obţinem una foarte schioapă şi anevoios de argumentat), ar fi mult mai simplu dacă am spune că o persoană dată a făcut ceva pentru că aşa a considerat că e bine, în loc să spunem că a făcut-o „pentru a-şi maximiza utilitatea”. Probabil că ar suna mult mai firesc să spunem că Francisc din Assisi şi-a dat de pomană toate lucrurile pe care le avea, pentru că a considerat că aşa era bine, şi nu pentru utilitate; că Socrate a hotărât să nu-şi renege preceptele şi să nu fugă, ci să bea otravă, nu pentru că s-ar fi aşteptat la utilitate după moarte, ci pentru că a considerat că aşa era bine. MaxB este aşadar un concept mai uşor de apărat şi, pe deasupra, mai util decât MaxU.

---

413 *Ibid.*, 1095a14-23.

414 Aristotel, *Politica*, 1.1.1252a1-7.

Utilitatea binelui şi a răului

Dacă facem această modificare, putem deja vedea cât de strâns întreţesute sunt percepţiile noastre cu economia binelui şi a răului. Cu greu ne-am putea închipui o persoană care să facă de bunăvoie şi nesilită de nimeni un lucru pe care ea îl consideră, la un moment dat, în totalitate un rău absolut. Dacă un individ fură, de exemplu, el nu fură de dragul hoţiei (pe care indubitabil că şi el ar considera-o un rău), ci, să zicem, ca să fie mai bogat, lucru pe care el îl consideră bun. Ţelul nu este acela de a fura, ci de a avea mai mulţi bani. În ultimă instanţă, am putea desfăşura o discuţie similară cu ipoteza de MaxU.[415] De ce fură un individ? Pentru că acest lucru îi sporeşte utilitatea? Niciodată. El nu fură pentru hoţie în sine, ci pentru că obţine utilitate din îmbogăţire, de exemplu. Sau adrenalină sau răzbunare. Dar indiferent din ce motiv fură cineva (sau comite alte fărădelegi), el o face pentru un anumit bine (deci într-un anumit scop, *telos*, pe care el îl vede în spatele acestui gest).[416] MaxB poate aşadar să explice aceleaşi lucruri ca MaxU, dar, în plus, poate să explice şi contextul mai larg al acestor acţiuni. Dacă vrem să considerăm absurdă teorema lui MaxB (ceea ce, într-o anumită măsură, chiar este, pentru că nu poate fi

415 Din acest punct de vedere, Aristotel se apropie mai mult de stoici: „Cei mai mulţi oameni, şi încă din categoria cea mai vulgară, par (şi nu fără o oarecare îndreptăţire) să identifice binele, sau fericirea, cu plăcerea; acesta fiind şi motivul pentru care ei iubesc o viaţă în desfătări”, *Etica nicomahică*, 1095b15-17. „Dar spiritele elevate şi înclinate spre activitate identifică fericirea cu onoarea..., dar binele noi îl ghicim a fi numai unul al nostru şi deloc uşor de luat de la cineva. Mai departe, oamenii par să-şi dorească onoarea pentru a fi siguri că merită să fie respectaţi.”, *ibid.*, 1095b24-29.

416 Din acest punct de vedere, el este în acord cu preceptele lui Platon: „Acela care este cu adevărat bun şi înţelept, credem noi, va suporta toate vicisitudinile vieţii cu demnitate şi se va purta întotdeauna exemplar în toate situaţiile”, *ibid.*, 1101a-2.

combătută, aşa cum vom vedea în cea de-a doua parte a cărţii), atunci şi teorema lui MaxU trebuie să fie absurdă. Atâta doar că absurditatea lui MaxB pare să fie mai vizibilă. Poate tocmai din cauza aceasta economia se ascunde după MaxU – pentru ca trucul să nu sară atât de tare în ochi.

Că noi nu facem lucrurile în scopul unei maximizări momentane şi unilaterale a utilităţii (MaxU), pe care Aristotel o consideră în cadrul termenului „plăcere", se poate demonstra prin următorul exemplu: „Există multe lucruri pentru care ar trebui să ne străduim, chiar dacă nu ne-ar produce nicio plăcere, cum ar fi vederea, amintirea, cunoaşterea, posesiunea virtuţilor. Că toate acestea sunt însoţite de plăcere, nu are nicio importanţă; ar trebui să le alegem şi dacă nu ne-ar aduce nicio plăcere."[417] Vrem aceste lucruri pentru că sunt bune, şi ele sunt bune pentru că reprezintă o parte firească a umanităţii. Deci o fiinţă umană este mai umană dacă vede, dacă îşi aminteşte, dacă ştie şi dacă este virtuoasă.

Avem un sentiment de fericire, plăcere sau mulţumire dacă reuşim să îndeplinim un ţel bun. E greu ca utilitatea să fie un ţel în sine şi prin sine; ţelul este binele, iar utilitatea este produsul său secundar, o externalitate. Ceea ce este bine pentru un om este de asemenea şi sursa plăcerii (mâncarea, de exemplu); aşa-i construită lumea noastră. Nu mâncăm doar de plăcere, dar ne face plăcere să mâncăm.

Aristotel ar protesta, mai mult ca sigur, împotriva abordării din ziua de azi, în care *maximizarea* utilităţii este adesea considerată automat ca ţinând de firea omului. El consideră ceea ce se poate numi pur şi simplu moderaţie ca fiind cea mai nobilă virtute: „răul ţine de domeniul infinitului"[418] şi „binele de cel al limitatului... şi din toate aceste motive, de asemenea, excesul şi insuficienţa sunt

417 *Ibid.*, 1174a4-9.

418 Ibid., 1106b29-30.

caracteristice viciului, iar virtutea ţine de calea de mijloc”. Aic[419]i nu este vorba, aşadar, despre maximizarea utilităţii, aşa cum susţineau epicureicii, ci despre cump*ătare. Ţe*lul se află undeva între cele două extreme. Să apelăm la un exemplu: „În ceea ce priveşte darea şi primirea banilor, calea de mijloc este generozitatea, excesul şi insuficienţa sunt risipa şi avariţia”. Sau[420], într-un plan ceva mai general: „La fel, aşadar, este şi în cazul cumpătării… cel care profită de orice plăcere şi nu se abţine de la niciuna devine neînfrânat, pe când acela care se fereşte de toate, ca un sălbatic, devine într-un fel insensibil; cumpătarea şi curajul, în acest caz, se văd distruse de exces şi insuficienţă, dar moderaţia le lasă neatinse”. „În ace[421]st mod, aşadar, îşi face treaba bine fiecare artă – privind la linia de mijloc şi judecându-şi munca după această măsură”. Iată, d[422]eci, că importantă nu este maximizarea cu orice preţ, ci să ţinteşti spre mijloc:

> Căci în nimic nu-i uşor să găseşti punctul de mijloc, de pildă centrul unui cerc nu poate fi găsit de oricine, ci numai de cine ştie; la fel, oricine se poate mânia – asta-i uşor – şi oricine poate să ofere sau să cheltuiască bani; dar faţă de cine, cât de mult, când, cu ce scop şi în ce mod trebuie s-o facă, *aceasta* nu e pentru oricine, şi nici uşor; tocmai de aceea, binele este în acelaşi timp un lucru rar, pe cât este de lăudabil şi de nobil.[423]

La aceasta am putea adăuga şi că un asemenea punct (cel de mijloc) nu-i uşor de recunoscut. „De unde rezultă că nu e uşor să fii bun. Căci în niciun lucru nu-i sarcină

---

419 Ibid., 1106b31-34.
420 Ibid., 1107b9-27.
421 Aristotel, *Etica nicomahică*, 1104a19-27.
422 Ibid., 1106b6-7.
423 Ibid., 1109a25-29.

uşoară să găseşti calea de mijloc”[424]; cineva trebuie să pipăie în jur după el. Nu ne vine foarte la îndemână să recunoaştem punctul fericirii.[425]

Stoici contra hedonişti

Surprinzător, Adam Smith, fondatorul ştiinţei economiei, este acela care are probabil cea mai bună descriere pentru sistemele morale ale Greciei antice, în cartea sa *Teoria sentimentelor morale*. În ultima şi cea mai interesantă parte a monumentalei sale lucrări[426], găsim un excelent studiu pe tema ideilor filosofice ale vechilor greci. Smith împarte învăţăturile morale ale anticilor în două şcoli diferite şi, în fapt, concurente: stoicii şi hedoniştii. Controversa lor centrală rezidă în răspunsul la întrebarea dacă se obţine vreun câştig din a face bine cuiva. Poate fi acesta calculat, în sensul că faptele bune ne aduc un fel de valoare în contrapartidă? Că binele făcut altuia se corelează cu binele făcut nouă de altul?

Stoicii

Stoicii nu au găsit nicio corelaţie între bine şi plăcere sau utilitate[427], şi, din acest motiv, orice calcul era interzis a priori Anumite fapte bune tind să fie răsplătite cu plăcere (creşterea utilităţii), altele deloc, dar înfăptuitorul lor trebuie să rămână perfect orb la rezultatele sau efectele acţiunilor sale Moralitatea individului este judecată pe baza respectării regulilor, indiferent care ar fi rezultatul

424 Ibid., 1109a24.

425 Căutarea mediei este una dintre cele mai vast importante chestiuni ale aristotelismului — nu se face prin încercări şi erori succesive, nici empiric, ci s-ar putea să fie, după Platon, *fronesis* — înţelepciune practică; vezi Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*.

426 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 395-430.

427 Ibid., 415.

final al actului dat.[428]

Cu alte cuvinte, moralitatea acţiunilor individului este judecată numai din punctul de vedere al conformării cu regulile, şi nu din cel al rezultatelor sau al efectelor unui act dat. Rezultatul trebuie pur şi simplu lăsat în seama Soartei.[429] Dacă omul se poartă într-un mod lipsit de etică, „reuşita lui nu-i poate aduce prea mare satisfacţie”.[430] Conform doctrinei stoicilor, moralitatea unui act dat nu se găseşte în repercusiunile actului, indiferent dacă utilitatea se vede sau nu sporită, ci în corectitudinea actului însuşi. Din acest motiv, spuneau stoicii noi nu trebuie să analizăm costurile sau câştigurile actului.

Astăzi, Adam Smith este considerat fondatorul economiei clasice, pentru care maximizarea dorită a

---

428 „Un om înţelept... posedând înţelepciunea care călăuzeşte toate evenimentele din viaţa omului, orice i-ar rezerva soarta, el primeşte totul cu bucurie, mulţumit că, dacă ar fi ştiut toate legăturile şi dependenţele dintre diferitele părţi ale universului, este chiar soarta pe care el însuşi şi-ar fi dorit-o... Dacă viaţă i se arată, el e mulţumit să trăiască; dacă moartea i se arată, dat fiind că natura nu mai are altă nevoie de prezenţa lui aici, el de bunăvoie se duce unde a fost trimis. «Accept», a spus filosoful cinic, ale cărui doctrine erau în această privinţă aceleaşi cu ale stoicilor — «Accept cu aceeaşi bucurie şi satisfacţie orice destin ar fi să mi se arate; bogăţie sau sărăcie, plăcere sau durere, sănătate sau boală, căci toate sunt la fel”, Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 405-406.

429 „Viaţa omului stoicii par s-ofi considerat un joc care comportă mare dibăcie; în care, însă, exista şi un amestec de şansă... toată plăcerea jocului izvorăşte din a juca bine, din a juca fără şiretlicuri şi din a juca iscusit. Dacă, însă, oricât de mare i-ar fi dibăcia, un jucător bun, sub înrâurirea şansei, se întâmplă să piardă, această pierdere ar trebui să fie un prilej de veselie, mai degrabă decât de tristeţe adevărată. El n-a făcut nicio mişcare greşită; (...) el s-a bucurat în totalitate de plăcerea întreagă a jocului. Dacă, din contră, jucătorul nepriceput, în ciuda tuturor boacănelor sale, se întâmplă cumva, tot prin mjlocirea şansei, să câştige, reuşita aceasta nu-i poate aduce prea mare satisfacţie. Amintirea tuturor greşelilor pe care le-a comis îl ţintuiesc de stâlpul ruşinii. Chiar şi în timpul jocului, el nu se poate bucura de nicio părticică din plăcerea pe care acesta îl poate oferi”, *ibid.*, 409.

430 Ibid., 409.

utilităţii este un subiect central. Şi totuşi, el se considera pe sine un stoic. El promovează această străveche direcţie filosofică[431] şi admiră modul în care stoicii au reuşit să se elibereze de considerentul utilităţii.[432] (Vom reveni la acest paradox al modului în care este înţeleasă astăzi moştenirea intelectuală a lui Smith.)

Hedoniştii

Şcoala hedonistă (epicureică), aşa cum e reprezentantă în special de Epicur, profesa exact opusul. După hedonişti, nici binele şi nici regulile nu sunt exogene, primite de sus. Binele unui act rezidă în *rezultatele* faptei înseşi – în utilitatea pe care o aduce. În plus, utilitatea sa este judecată din punctul de vedere personal al actorului. Sursa eticii epicureice este egoismul, iar mijlocul de realizare a ei, calculul, prudenţa. Epicur nu recunoaşte niciun principiu superior sau altruist. Numai în cazul prieteniei se arată dispus să facă o excepţie. Utilitatea

---

431 „Puţinele fragmente care au ajuns până la noi, din ceea ce au scris filosofii antici despre aceste subiecte, alcătuiesc probabil una dintre cele mai instructive, precum şi una dintre cele mai interesante mărturii rămase din Antichitate. Spiritul şi bărbăţia din doctrinele lor contrastează splendid cu tonul deznădăjduit, plângăreţ şi nevolnic al unora dintre sistemele moderne”, Smith, *ibid.*, 415.

432 „«Dacă vreau să plec pe mare», spune [stoicul] Epictet, «atunci aleg cea mai bună corabie şi cel mai bun cârmaci şi aştept cea mai frumoasă vreme pe care împrejurările şi datoria le îngăduie. Prudenţa şi cuviinţa, principiile pe care zeii mi le-au dat pentru a-mi dirija purtarea îmi impun acest lucru, dar atât şi nimic mai mult; iar dacă totuşi se iscă vreo furtună, pe care nici trăinicia navei şi nici dibăcia cârmaciului se vede treaba că n-o vor dovedi, eu nu tulbur când mă gândesc la consecinţe. Tot ce trebuia eu să fac s-a făcut deja. Călăuzele purtării mele nu-mi poruncesc niciodată să fiu nenorocit, să mă tem, să deznădăjduiesc sau 'nspăimânt. Că ne vom îneca sau vom ajunge cu bine la liman, e treaba lui Jupiter, nu a mea. Las cu totul pe seama lui să hotărască, nici că-mi stric vreodată tihna cu gânduri despre soarta pe care e probabil s-o aleagă pentru mine, ci o primesc, oricare-ar fi, cu tot atâta nepăsare şi lipsă de teamă.»”, *ibid.*, 406

devine astfel ipoteza principală pentru o viaţă bună şi principiul călăuzitor în a decide asupra fiecărui act. În timp ce stoicilor nu le era permis să-şi calculeze rezultatul acţiunilor decise (cine este capabil să controleze scopurile actelor noastre?), pentru hedonişti (epicureici) era, dimpotrivă, condiţia *sine qua non* a principiilor lor morale.[433] „Plăcerea şi durerea trupească erau singurele obiecte supreme ale dorinţei şi aversiunii naturale."[434] Epicureicii puneau semnul egal între bine şi utilitate – moralitatea unui act rezidă numai şi numai în modul în care ducea la creşterea sau descreşterea beneficiului personal.[435]

Este important să accentuăm că epicureicii se arătau în totalitate consecvenţi asupra acestui aspect şi susţineau că „toate plăcerile şi chinurile minţii sunt, după Epicur, derivate în ultimă instanţă din cele ale trupului".[436] Pe de altă parte, experienţele fizice erau definite într-un sens relativ larg şi le includeau şi pe cele intelectuale. Un hedonist se presupunea că îşi foloseşte raţiunea ca să-şi controleze actele în direcţia scopurilor urmărite pe termen lung. El nu accepta, nici nu scuză plăcerile de scurtă durată: „Nu e cu putinţă sa duci o viaţă plăcută fără să trăieşti cuminte şi bine şi drept, şi nu e cu putinţă să trăieşti cuminte şi bine şi drept fără să ai un trai plăcut".[437]

Egoismul, prevederea, calculul şi evaluarea alcătuiau izvorul eticii epicureice. Bineînţeles, conform doctrinei hedoniste, chiar şi aceste principii (pe care se sprijină teoria economică modernă) îşi au propriile excepţii.

---

433 „Prudenţa, de exemplu, conform acestei filosofii, [era] izvorul tuturor virtuţilor", *ibid.*, 434

434 „Că acestea erau întotdeauna obiectele naturale ale pasiunilor în discuţie, el [Epicur] considera că nu-i nevoie să fie dovedit", Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 431.

435 *Ibid.*, 431.

436 *Ibid.*, 432

437 Epicur, *Maxime fundamentale*, 1.

Principiul egoismului, de exemplu, nu este valabil în cazul prieteniei, unde simpatia joacă un rol de motivaţie primordială a actelor noastre.

Economia binelui şi a răului

Dacă am vrea să exprimăm cele mai sus pomenite în limbajul de specialitate al economiei, atunci stoicii au delimitat spaţiul pentru comportamentul uman prin anumite „constrângeri morale" (exact la fel cum economicul din ziua de azi lucrează cu constrângerile bugetare). Pentru epicureici, desigur, constrângerile morale dispar cu totul şi moralitatea este, în fapt, implicit înglobată în curbele utilităţii. Numai limitele exterioare (bugetele, de exemplu) pot restrânge creşterea utilităţii. Pe de altă parte însă, doctrina hedonistă are un avantaj major prin aceea că nu trebuie să adopte niciun sistem moral sau set de reguli exogen (dat din exterior) – care întotdeauna va fi punctul slab al stoicilor sau al oricărei alte doctrine care se întemeiază pe reguli sau responsabilitate. Principiul hedonist îşi creează propriile reguli.

O altă diferenţă între stoici şi epicureici constă în relativizarea binelui ca atare. Văzut ca însuşire morală în doctrina hedoniştilor, binele îşi pierde sensul inerent şi devine un simplu element de utilitate. Faptele virtuoase pot duce uneori la un grad sporit de utilitate şi trebuie să fie făcute în acel moment. Binele devine ceva ca un set de reguli care pot duce la creşterea utilităţii, ceea ce contrazice în întregime învăţăturile stoicilor. În timp ce pentru stoici binele era raţiunea tuturor actelor întreprinse, iar plăcerea izvorăşte din respectarea regulilor (inclusiv din nesocotirea rezultatelor lor), hedoniştii au întors complet pe dos această logică: binele a devenit realizarea utilităţii.

Aşa cum s-a spus deja, această filosofie a doctrinei

economice utilitariste se transformă în curentul principal de gândire, general acceptat, prin mijlocirea lui J.S. Mill.[438] Adam Smith, pe de altă parte, îşi încheie capitolul despre epicureism cu următoarele cuvinte: „Acest sistem vine, fără îndoială, să contrazică în totalitate ceea ce am căutat să demonstrez”.[439] El respinge hedonismul, ca având o viziune prea simplistă asupra lumii. „Iar adunând şi toate virtuţile sub stindardul acestui singur soi de justeţe, Epicur s-a lăsat purtat de o anume aplecare, firească oricărui om, dar pe care filosofii în mod deosebit se pricep s-o cultive, cu o bizară afecţiune, drept mijloc perfect spre a-şi arăta agerimea minţii – propensiunea spre a explica tot ce se vede pe baza a cât mai puţine principii cu putinţă”.[440]

Conflictul polar dintre învăţăturile stoicilor şi cele ale hedoniştilor, în economia binelui şi a răului, este cel mai limpede evidenţiat de Immanuel Kant, când aceste două şcoli de gândire au fost din nou asmuţite una împotriva celeilalte, drept două dintre prototipurile fundamentale ale moralităţii deciziei.[441] În doctrina sa etică, Kant se alătură stoicilor, ale căror principii el le-a revigorat, ba chiar le-a făcut şi mai stricte. Dar această direcţie nu şi-a găsit loc în gândirea economică.

Concluzie

Grecii au stat la originile filosofiei noastre şi au adus o contribuţie semnificativă la modul nostru de viaţă din ziua de azi. Am început cu conceptul adevărului poeţilor, apoi am vorbit despre naşterea filosofiei şi a misticilor numerelor. Am intrat puţin în detalii pentru a vedea cât de interesantă este gândirea economică a lui Xenofon.

---

438 Mill, *Utilitarianism*.

439 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 436.

440 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 438.

441 Vezi, de exemplu, Kant, *Introducere la metafizica moravurilor*.

Platon a fost purtătorul vectorului filosofiei noastre. El a vorbit despre lumea ideilor şi a avertizat împotriva lumii umbrelor pe pereţi, în care trăim noi astăzi. El nu are niciun respect faţă de dorinţele trupului. Aici, am discutat ceva mai pe larg despre modele şi mituri, despre ideea de progres, despre Epoca de Aur şi despre controversa privind viaţa cultivată şi cea naturală. Aristotel ar putea fi considerat primul om de ştiinţă care, spre deosebire de Platon, a dedicat foarte multă energie acestei lumi carnale. Noi i-am dezbătut optica privind o viaţă fericită şi întrebarea dacă aceasta rezidă în maximizarea utilităţii. De asemenea, am introdus conceptul-cheie al Maximizării Binelui, ca sens al vieţii şi ca scop în viaţă.

În sfârşit, am deschis subiectul disputei dintre hedonişti şi stoici, căruia Adam Smith i-a dedicat multă cerneală. Economia ca ştiinţă este în mod clar o adeptă a abordării hedoniste, care pune semnul egal între bine şi utilitate. Numai că programul hedonist – maximizează-ţi oferta de bunuri până ce ajunge la nivelul cererii tale pentru bunuri – nu a fost înfăptuit, deşi ne-am căznit din toate puterile, timp de multe generaţii, Până în ziua de azi.

4. Creştinismul

SPIRITUALITATE ÎN LUMEA MATERIALĂ

Scris este: Nu numai cu pâine va trăi omul.
Biblia, Noul Testament

Ceea ce spune Iisus, „Nu numai cu pâine va trăi omul”[442], este indubitabil adevărat, cum la fel de adevărat este că oamenii nu pot trăi fără pâine. Am fost înzestraţi atât cu trup, cât şi cu suflet şi suntem atât fiinţe materiale, cât şi spirituale. Într-o abordare extremă, amândouă aceste valenţe sunt inumane; amândouă sunt mortale, într-un anumit sens. Fără material, am muri; fără spiritual, încetăm să mai fim oameni. Trebuie să neîngrijim de

442 Evanghelia după Matei 4:4.

amândouă, dar, în acelaşi timp, categoric că nu trebuie necesarmente ca fiecare să se manifeste în detrimentul celeilalte, aşa cum se spune adeseori. Pe de o parte, ar fi o mare greşeală să considerăm că aceste două aspecte ale omenescului sunt independente una de cealaltă şi că nu se influenţează reciproc. Însuşi faptul că avem nevoie de factori exteriori, materiali, pentru a supravieţui, *cu sudoarea frunţii noastre*[443], este dat ca motiv pentru a ne mai tempera puţin zorul Şi a ne gândi la economic.

În acest capitol vom arunca o privire asupra modului în care creştinismul caută armonia între aceşti doi poli. Cum vede creştinismul graba cu care ne trăim viaţa pe Pământ? Ce crede despre consum, dorinţe fizic-materiale şi ascetism? Voi încerca sa evidenţiez ideile economice din creştinism, predecesoarele conceptului mâinii invizibile a pieţei, chestiunea binelui şi a răului şi organizarea oamenilor în societate. Aici ne vom opri de asemenea, câteva clipe, pentru a analiza modul în care creştinismul vede problema posibilului câştig adus de bine sau de rău.

Ca religie cu cea mai largă răspândire în civilizaţia occidentală, creştinismul a exercitat o influenţă enormă asupra formării economiei moderne. Această credinţă a avut adeseori cuvântul hotărâtor, mai ales în chestiunile normative (ceea ce *ar trebui* să se facă). Ar fi greu de imaginat democraţia noastră occidentală contemporană, bazată pe piaţă, fără creştinism.

Creştinismul este clădit pe iudaism[444], preia numeroase elemente din gândirea elină şi adaugă propria dimensiune, complet nouă, a mântuirii. În această formă, este o credinţă care a devenit o parte complet esenţială din evoluţia civilizaţiei euroatlantice a ultimelor două

---

443 Facerea 3: 19: „În sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea ta”.

444 Era creştină a fost prima instanţă în care ideile fundamentale ale credinţei iudaice s-au văzut atât de bine primite, încât au început să influenţeze în mod semnificativ istoria întregii civilizaţii occidentale.

milenii. Dar acesta nu este singurul motiv pentru care creştinismul se cuvine studiat. Unii economişti scriu[445] că ştiinţa economiei se apropie mai mult de Toma din Aquino decât de Isaac Newton, tocmai din cauză că retorica şi argumentaţia[446] pe care le foloseşte aduc mult prea adesea aminte de controversele teologice, mai degrabă decât de discuţiile dintre cei care studiază fizica. Iar aceasta contrastează flagrant cu ceea ce însăşi economia se proclamă a fi.

Parabole economice

Biblia şi economia sunt mult mai strâns legate decât ne-am închipui. Dintre cele treizeci de parabole ale lui Iisus menţionate în *Noul Testament*, nouăsprezece (!) sunt aşezate într-un context economic sau social: parabola banului rătăcit[447]; cea a talanţilor, în care Iisus dojeneşte un servitor care n-a pus „banii mei la zarafi (…) cu dobândă”; ce[448]a a iconomului necinstit; ce[449]a a

445 Nelson, *Economics as Religion*, 329.

446 McCloskey, *Rhetoric of Economics*.

447 Evanghelia după Luca 15:8-10: „Sau care femeie, având zece drahme, dacă pierde o drahmă, nu aprinde lumina şi nu mătură casa şi nu caută cu grijă până ce o găseşte? Şi găsind-o, cheamă prietenele şi vecinele sale, spunându-le: Bucuraţi-vă cu mine, căci am găsit drahma pe care o pierdusem. Zic vouă, aşa se face bucurie îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care se pocăieşte”.

448 Evanghelia după Matei 25:27: „Se cuvenea deci ca tu să pui banii mei la zarafi, şi eu, venind, aş fi luat ce este al meu cu dobândă”.

449 Evanghelia după Luca 16:5-12: „Şi chemând la sine, unul câte unul, pe datornicii stăpânului său, a zis celui dintâi: Cât eşti dator stăpânului meu? Iar el a zis: O sută de măsuri de untdelemn. Iconomul i-a zis: Ia-ţi zapisul şi, şezând, scrie degrabă cincizeci. După aceea a zis altuia: Dar tu, cât eşti dator? El i-a spus: O sută de măsuri de grâu. Zis-a iconomul: Ia-ţi zapisul şi scrie optzeci. (…) Şi dacă în ceea ce este străin nu aţi fost credincioşi, cine vă va da ce este al vostru?”

lucrătorilor din vie; ce[450]a a datornicilor; ce[451]a a nebunului bogat; şi[452] aşa mai departe. Uni[453]i autori chiar au numărat că se pot găsi mii de versete care tratează chestiuni economice sau sociale, despre dreptate, avuţie sau bani, şi că subiectul care apare cel mai frecvent, atât în Vech*iul, câ*t şi în Noul *Testament (du*pă cel al idolatriei), e[454]ste cel socio-economic. În ce priveşte Noul *Testament, in*terogaţiile economice apar în medie cam la şaisprezece versete o dată; în „Evanghelia după Luca”, ele sunt prezente o dată la şapte versete![455]

---

450 Evanghelia după Matei 20:8: „Făcându-se seară, stăpânul viei a zis către îngrijitorul său: Cheamă pe lucrători şi dă-le plata, începând cu cei din urmă până la cei dintâi”.

451 Evanghelia după Luca 7:41-43: „Un cămătar avea doi datornici. Unul era dator cu cinci sute de dinari, iar celălalt cu cincizeci. Dar, neavând ei cu ce să plătească, i-a iertat pe amândoi. Deci, care dintre ei îl va iubi mai mult? Simon, răspunzând, a zis: Socotesc că acela căruia i-a iertat mai mult. Iar El i-a zis: Drept ai judecat”.

452 Evanghelia după Luca 12:16-21: „Şi le-a spus lor această pildă, zicând: Unui om bogat i-a rodit din belşug ţarina. Şi el cugeta în sine, zicând: Ce voi face, că n-am unde să adun roadele mele? Şi a zis: Aceasta voi face: Voi strica jitniţele mele şi mai mari le voi zidi şi voi strânge acolo tot grâul şi bunătăţile mele; şi voi zice sufletului meu: Suflete, ai multe bunătăţi strânse pentru mulţi ani; odihneşte-te, mănâncă, bea, veseleşte-te. Iar Dumnezeu i-a zis: Nebune! În această noapte vor cere de la tine sufletul tău. Şi cele ce ai pregătit ale cui vor fi? Aşa se întâmplă cu cel ce-şi adună comori sieşi şi nu se îmbogăţeşte în Dumnezeu.

453 Să numim doar câteva: Parabola comorii ascunse (Matei 13:44), Parabola perlei (Matei 13:45), Parabola bunului samaritean (Luca 10:25-37), Parabola slugii credincioase (Marcu 13:33-37; Luca 12:35-48; Matei 24:42-51), Parabola fiului rătăcitor (Luca 15:11-32). Armonizare după Cox, Easley, Robertson and Broadus, *Harmony of the Gospels*, 348.

454 Ceea ce, în sine şi prin sine, comportă o elegantă asociere cu concentrarea nemăsurată pe material. „Nimeni nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urî şi pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipi şi pe celălalt îl va dispreţui; nu puteţi să slujiţi lui Dumnezeu şi lui mamona”, Evanghelia după Matei 6:24. Vezi şi Evanghelia după Luca 16:13.

455 Willis, *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left*

Predica de pe munte, cel mai lung şi, probabil, cel mai important discurs al lui Iisus, începe cu vorbele: „Văzând mulţimile, Iisus S-a suit în munte, şi aşezându-se, ucenicii Lui au venit la El. Şi deschizându-şi gura, îi învăţa zicând: Fericiţi cei săraci cu duhul, că a lor este împărăţia cerurilor.”[456] Sărăcia, o temă economică predominantă la vremea aceea, este prezentă (chiar dacă în contextul sărăciei sufletului) încă de la bun început. Fericiţi sunt şi „cei ce flămânzesc şi însetează de dreptate, că aceia se vor sătura”. Fără a dori să intrăm în exegeză teologică de profunzime, este cert că Iisus întoarce pe dos teorema maximizării. Neajunsurile şi sărăcia (atât ale pântecului, cât şi ale sufletului) sunt considerate o valoare înaltă. Începutul rugăciunii-model a lui Iisus, care a primit numele de *Pater Noster* (Tatăl Nostru), vine cu implorarea „pâinea noastră cea spre fiinţă dă-ne nouă astăzi”[457] imediat după dorinţa de a vedea venind împărăţia lui Dumnezeu. Întâmplător, un termen esenţial al *Noului Testament*, *evanghelie*, se referea, iniţial, la recompensa dată mesagerului care aducea o veste bună (cum ar fi o victorie neaşteptată). Vom reveni în scurtă vreme la aceste teme economice, când vom vorbi despre subiectul darurilor.[458]

şi, în sfârşit, un exemplu despre cât de importante sunt chestiunile economice în *Noul Testament* provine din ultima carte a Bibliei, „Apocalipsa”. În timpul vremurilor din urmă, în timpul domniei Anticristului, cei care nu sunt însemnaţi cu „semnul sau numele fiarei” vor fi pedepsiţi prin aceea că nu vor putea să vândă şi să cumpere.[459]

Doesn't Get It, 212. Vezi şi Colins and Wright, *The Moral Measure of the Economy*.

456 Evanghelia după Matei 5:2-3.

457 Evanghelia după Matei 6:11.

458 Liddel and Scott, *Greek-English Lexicon*: „răsplata veştilor bune, dată mesagerului”

459 Apocalipsa Sfântului Ioan 13: 17: „Încât nimeni să nu poată cumpăra sau vinde, decât numai cel ce are semnul, adică numele fiarei,

şi iartă-ne datoriile!

Aşa cum am văzut, creştinismul îşi construieşte o mare parte din învăţătură pe terminologia economică şi foloseşte contextul economic şi cel social. Probabil cele mai importante conexiuni între creştinism şi ştiinţa economiei pot fi găsite în continuarea rugăciunii lui Iisus:[460] „Şi ne iartă nouă greşalele noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri”[461], dat fiind că, în limba greacă a *Noului Testament*, *greşală* înseamnă încălcarea unei *datorii morale* sau *păcat*.[462] Prin urmare, termenii *greşale* şi *greşiţi* vor avea un ecou mult mai elocvent pentru vremurile noastre, dacă îi vedem ca echivalenţi cu *datorii* şi *datornici*.

Iisus vorbea aici despre ceva încă şi mai profund. În acele vremuri, oamenii ale căror datorii creşteau într-atât de împovărător încât ei nu mai reuşeau să le plătească deveneau „robi”[463]. Există o literatură foarte bogată în

---

sau numărul numelui fiarei”.

460 Vezi Şi Horsley, *Covenant Economics*, 81, 95.

461 Evanghelia după Matei 6: 12. (Versiunea Anania a *Bibliei* conţine şi o notă la acest verset; „Limba impune o diferenţiere semantică a acestui plural. Spre deosebire de greşeli, care sunt simple erori sau abateri de la normă, greşalele înseamnă încălcarea datoriilor morale pe care oamenii le contractează nu numai faţă de Dumnezeu, ci şi de semenii lor, atât prin răul pe care-l fac, cât şi prin binele pe care nu-l fac”. A se vedea şi nota 21 a autorului cărţii, mai jos — n.t).

462 În originalul scris în greaca veche se foloseşte cuvântul „opheilēmata”, care este pluralul de la „datorie”, („opheilo”). Toate traducerile în engleză ale *Bibliei* (mai puţin două) îl traduc ca atare: *debts*. Această rugăciune este consemnată şi în Evanghelia după Luca 11:2- 4, dar aici se foloseşte cuvântul grecesc „hamartia”, care înseamnă în acelaşi timp păcat, din rădăcina arhaică „hamart", dar cu semnificaţia „să nimereşti pe alături, să faci ceva greşit, să păcătuieşti”. Aceste două cuvinte sunt frecvent folosite ca sinonime. (*Hamartia* apare în *Noul Testament* de 181 de ori, *hamartana* de 36 de ori şi *opheilo* de 36 de ori.)

463 Vezi Leviticul 25:39.

Vechiul Testament despre întregul concept al eliberării robilor care au căzut în sclavie din cauza datoriilor.[464] *Noul Testament* aduce această instituţie socială la un nivel mai înalt şi în mai mare măsură fundamental. Pentru cineva căzut în robie, trebuia să plăteşti o răscumpărare. Trebuia să-i plăteşti libertatea, să-l răscumperi sau, ca să folosim un termen mai modern, să-l cauţionezi. Iertarea (de datorii, de păcate) este trăsătura esenţială a creştinismului, care îl singularizează între toate marile religii. Rolul lui Iisus a fost acela de a-i izbăvi pe oameni – de a ne cumpăra pe noi contra unui preţ sau de a ne răscumpăra, ca pe robii-datornici, din stăpânirea păcatului.[465] „Să-Şi dea sufletul răscumpărare pentru mulţi”.[466] „Întru El avem răscumpărarea prin sângele Lui şi iertarea păcatelor, după bogăţia harului Lui”[467]; şi, mai departe, „întru Care avem răscumpărarea prin sângele

---

464 Ieşirea 21:1-6; Leviticul 25:8-10, 41-42; Deuteronomul 15:1-6, 12-15. Ştergerea datoriilor apare şi în *Codul lui Hammurabi* §117. Vezi Horsley, *Covenant Economics*, 45.

465 I Corinteni 7: 23: „Cu preţ aţi fost cumpăraţi. Nu vă faceţi robi oamenilor”. Putem vedea elemente similare în *Vechiul Testament* — un exemplu al clasicei situaţii de răscumpărare din robie este Leviticul 25: 48: „Atunci, după vânzare, se va putea răscumpăra; careva din fraţii lui va putea să-l răscumpere”. Sau în 2 Regi 7: 23: „Care alt neam de pe pământ este ca poporul Tău Israel, pe care Dumnezeu să-l fi călăuzit ca să-Şi *răscumpere* Sieşi popor spre a-Ţi face un nume, ca să-i faci lucruri mari şi luminate, aşa ca Tu să izgoneşti neamuri şi jertfelnice de dinaintea poporului Tău pe care Ţi l-ai răscumpărat din Egipt?” (Versiunea Anania — n.t.). Sau în Psalmi 107:2: „Să spună cei izbăviţi de Domnul, pe care i-a izbăvit din mâna vrăjmaşului” (Psalmul 106 în versiunea românească a *Bibliei* — n.t.). Sau în Psalmi 111:9: „Izbăvire a trimis poporului Său” (Psalmul 110 în versiunea românească a *Bibliei* — n.t.).

466 Evanghelia după Marcu 10:42-45; „răscumpărarea” sau „izbăvirea” se referă la mecanismul legământului, prin care cei care au căzut în robie din cauza datoriilor puteau fi eliberaţi prin plata unei sume (vezi Leviticul 25:25-28, 47-55). Vezi Horsley, *Covenant Economics*, 123.

467 Efeseni 1:7.

Lui, adică iertarea păcatelor”.[468] Pentru comunitatea evreiască a timpului, care era obişnuită cu conceptul sacrificiului reprezentaţional al animalelor (cum ar fi mielul de Paşte), el a venit cu un nou legământ sau testament: „El a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de ţapi şi de viţei, ci cu însuşi sângele Său, şi a dobândit o veşnică răscumpărare. (…) Şi pentru aceasta El este Mijlocitorul unui nou testament, ca prin moartea suferită spre răscumpărarea greşalelor de sub întâiul testament, cei chemaţi să ia făgăduinţa moştenirii veşnice”. Cu [469]alte cuvinte, el a venit „să proclame anul Jubileu”, anul iertării de datorii, de păcate.

Răscumpărarea datoriilor astăzi

Dacă acest concept ne pare învechit sau irelevant astăzi, să ne amintim însă de recenta salvare (răscumpărare/ mântuire) financiară a băncilor şi a companiilor mari, în anii de criză 2008 şi 2009.

Societatea noastră modernă, în mod paradoxal, nu poate să funcţioneze fără instituţia acestei nedrepte iertări de datorii. Din când în când, noi înşine practicăm o iertare necuvenită de datorii şi un tratament incorect. Ar fi greu de imaginat Armaghedonul financiar care ar urma, dacă guvernul nu ar plăti efectiv răscumpărarea şi nu ar scoate din dificultate băncile şi unele firme mari. Ceea ce, fireşte, contravine tuturor principiilor pe care se bazează raţiunea logică şi corectitudinea elementară. De asemenea, am încălca multe reguli ale concurenţei, pe care s-a clădit capitalismul nostru. De ce băncile şi firmele cele mai îndatorate, care nu au concurat prea bine, au primit şi cea mai mare porţie de iertare? Uite aşa se vede că principiul pe care îl foloseşte Iisus este unul care (cel puţin în momente de criză) rămâne foarte obişnuit până în ziua de

468 Coloseni 1:14.

469 Evrei 9:12-15.

azi. N-a fost corect, bine înţeles, dar a trebuit să se procedeze astfel pentru a fi salvate nu doar nişte companii anume, cu mari probleme şi puternic îndatorate, ci şi altele, care ar cădea şi ele dacă acelea puţine nu ar fi salvate.

Daruri şi tranzacţii

În teoria economică, darul se numără printre anomaliile greu de explicat cu modelele existente. În acelaşi timp, conceptul darului (pe care nu îl putem plăti înapoi) este principiul de bază al mântuirii creştine. „Căci în har sunteţi mântuiţi, prin credinţă, şi aceasta nu e de la voi: este darul lui Dumnezeu; nu din fapte, ca să nu se laude nimeni”.[470] Mântuirea sau răscumpărarea făcută de Dumnezeu este gratis; nu poate fi plătită, nici prin fapte, nici prin merit, nici prin „bună purtare”. Pur şi simplu nu e vorba de un schimb; e un dar.

Dar dreptatea lui Dumnezeu vine prin credinţa în Iisus Hristos, pentru toţi şi peste toţi cei ce cred, căci nu este deosebire. Fiindcă toţi au păcătuit şi sunt lipsiţi de slava lui Dumnezeu; Îndreptându-se în dar cu harul Lui, prin răscumpărarea cea în Hristos Iisus.[471]

Şi mai departe: „Eu sunt Alfa şi Omega, începutul şi sfârşitul. Celui ce însetează îi voi da să bea, *în dar*, din izvorul apei vieţii”[472] Deşi este paradoxal, în probleme transcendentale (*transcendere*, care depăşeşte, urcă, pătrunde prin ceva) tranzacţia (trans-acţiunea) monetară nu este posibilă (aşa cum nici supra- sau intra-acţiunea nu sunt posibile).[473] Transcendenţa nu poate fi cumpărată; ea

---

470 Efeseni 2:8-9.

471 Romani 3:22-24.

472 Apocalipsa Sfântului Ioan 21:6, cu sublinierea autorului.

473 Din prepoziţia latină *trans* („peste”, „în partea cealaltă”,

trebuie să fie dată.

Nu la mult timp după înfiinţarea primei biserici, a apărut un scamator care a vrut să cumpere şi să plătească pentru aceste daruri cu bani. Reacţia apostolilor era probabil de aşteptat. „Iar Petru a zis către el: Banii tăi să fie cu tine spre pierzare! Căci ai socotit că darul lui Dumnezeu se agoniseşte cu bani!”[474] Să ne oprim câteva clipe şi să privim dintr-un unghi economic darul şi lucrurile sau domeniile care sunt *ne*-preţuite (în ambele sensuri ale termenului).

Un dar mutual sau reciproc este o metodă mult mai profundă şi mai veche de tranzacţionare decât vânzarea-cumpărarea contra unui preţ explicit. Pentru multe generaţii de-a lungul istoriei omenirii, lucrurile pur şi simplu nu au avut un preţ; oamenii se descurcau şi fără preţuire. Cu mult timp în urmă, oamenii îşi dădeau lucruri reciproc sau trăiau în comunităţi unde lucrurile erau schimbate între ele – chiar dacă prima situaţie era mai răspândită. Primele sisteme sociale non-monetare au fost economii arhaice ale darului. Atunci când avea totuşi loc un schimb în natură, el era de regulă între persoane complet străine sau potenţial inamice.[475] Ar trebui să ne dăm seama că şi în ziua de azi, banii au menirea de contact în societăţile mari pe când societăţile mai vechi sau mai mici nu au folosit şi nu folosesc chiar atât de mult banii (cum ar fi în familie).[476]

Fenomenul darului este un subiect extrem de intens dezbătut şi de controversat printre economişti, până în ziua de azi. De ce fac oamenii daruri? Bacşişurile oferite la

---

„dincolo”). Prefixul *trans* înseamnă „peste”, „prin”, „dincolo” sau „de cealaltă parte”, „în exteriorul a ceva”.

474 Faptele Apostolilor 8:20.

475 Graeber, *Toward an Anthropological Theory of Value*, 154. Vezi şi Cheal, *The Gift Economy*.

476 Filosofului ceh Jan Sokol îi place să adauge că bunica lui nu avea nevoie de bani decât de câteva ori pe an, şi atunci doar ca să cumpere sare.

restaurant sau cu alte ocazii (taximetriştilor, de exemplu) ar putea fi considerate o formă de dăruire voluntară.[477] De ce se dă de bunăvoie bacşiş în moteluri sau în ţări străine unde ştim prea bine că nu ne vom mai întoarce niciodată?[478]

Principala caracteristică a unui dar este că nu are niciun preţ. Cu siguranţă că are valoare, dar niciodată un preţ. Un dar poate fi reciproc şi mutual (şi chiar tinde să fie, de obicei), dar valoarea de schimb a darurilor va fi întotdeauna imprecisă, neclară, vagă (nu facem schimb cu două lucruri identice). În creştinism, ceea ce dăm este încredere şi credinţă (mulţi consideră că şi aceasta este „un dar de la Dumnezeu"), Dumnezeu le dă mântuire celor care acceptă darul. Darul nu este negociat; nu se poate cere o reducere de preţ. Spre deosebire de această situaţie, comerţul are un preţ precis până la ultimul bănuţ asupra căruia cad de acord ambele părţi. Trebuie să fim conştienţi că, fără existenţa unei pieţe vaste şi funcţionale, stabilirea unui preţ precis trebuie să fi fost o chestiune mai degrabă complicată şi, până la urmă, destul de delicată pe deasupra. Până şi Toma din Aquino s-a luptat din greu cu această problemă (la fel ca agenţiile antimonopol din ziua de azi, care adesea ţin preţurile sub observaţie sau le stabilesc chiar ele, în situaţiile în care piaţa nu funcţionează bine). „Baloanele speculative" contemporane reprezintă şi ele o importantă „ruptură" imaginară a preţurilor de valoarea lor (baloane care, după un anumit

---

477 La modul general vorbind, ar fi interesant de studiat ce zone şi ce culturi au devenit refugii ale obiceiului de a da bacşiş. Se dă bacşiş la restaurant, dar niciodată vânzătorilor din magazine. Se dă taximetriştilor, dar nu şi şoferilor de autobuz. În Cehia, i se dă meseriaşului care a făcut o reparaţie, pe când în America nu i se dă cameristei sau omului de serviciu.

478 Bacşişurile fac obiectul unor dezbateri aprinse, şi nu doar printre economişti. Una dintre cele mai interesante discuţii despre această temă poate fi găsită la începutul filmului lui Quentin Tarantino, *Reservoir Dogs*.

timp, se sparg, ceea ce înseamnă că preţurile „revin” la statutul lor noţional de valoare). Până azi, daruri se dau în tot felul de acţiuni promoţionale – „articole cu titlu gratuit” – , fie că e vorba de ursuleţi de pluş la benzinărie, 10 la sută mai mult ketchup sau „cumperi unul, primeşti unul pe gratis”. Şi acesta poate fi considerat un demers modern de a mătura la o parte preţul *exact* al bunurilor, în cadrul de referinţă al concurenţei.

Un alt lucru interesant este acela că se întâmplă frecvent să ascundem preţurile sau să le ţinem secrete. Ne dăm osteneala să scoatem preţul de pe cadouri; numai plătitorul are voie să se uite pe nota de plată la restaurant, iar în localurile cu pretenţii, aceasta este elegant ascunsă în felurite mape. În restaurantele cele mai de lux, o persoană care a fost invitată se pare că primeşte un meniu pe care nu se pot vedea deloc preţurile.[479] Avem în mod evident sentimentul că lucrurile cele mai valoroase ar trebui să fie date gratis, că n-ar trebui să poată fi cumpărate.[480]

Exact lucrurile cele mai preţioase din viaţă sunt cele care nu trebuie să fie vândute sau monetizate. De undeva dinăuntrul nostru ne vine noţiunea că reciprocitatea foarte precisă nu are ce căuta în ecuaţie, atunci când este vorba despre lucruri importante sau de persoane foarte apropiate nouă. Poate aţi remarcat că, în toată trilogia *Stăpânul Inelelor*, nu se vinde şi nu se cumpără absolut nimic. Tot ce le trebuie fârtaţilor din Frăţie, pe parcursul

---

479 De remarcat totodată dinamica darurilor reciproce în restaurante sau baruri. Oamenii se lasă invitaţi la masă sau la un pahar de băutură, dar dacă ai vrea să-i „tratezi” punându-le în faţă 8,50$, nu-i vei face deloc fericiţi. O băutură în valoare de 8,50$ este însă ceva ce puţini dintre prietenii tăi vor refuza, cu toate că, în fapt, este vorba de aceeaşi tranzacţie (din punctul de vedere al economiei „numerice”).

480 Acest aspect este exprimat într-un pasaj din *Vechiul Testament*: „Cei ce sunteţi însetaţi, mergeţi la apă, şi cei care nu aveţi argint, mergeţi de cumpăraţi şi mâncaţi, mergeţi şi cumpăraţi fără de argint şi fără preţ vin şi grăsime”, Isaia 55:1.

călătoriei, se obţine în dar.[481] Extrem de atentul J.R.R. Tolkien (căruia îi făcea o imensă plăcere să se scufunde în detalii) nu pomeneşte de bani nicăieri în *Stăpânul Inelelor*. Din acest punct de vedere, există o similitudine cu cele mai vechi basme, poveşti cu zâne, mituri şi legende. Nici măcar în *Epopeea lui Ghilgameş* nu găsim nimic despre bani şi nici măcar o dată nu se întâmplă să vândă cineva ceva. Lucrurile importante sunt pur şi simplu date, găsite sau furate (Inelul Puterii, de exemplu, foloseşte toate aceste metode pentru schimbarea proprietarilor – dar nu este niciodată vândut).[482]

Deşi banii sunt necesari pentru funcţionarea societăţii contemporane, printre cei foarte apropiaţi nouă facem adesea să apară situaţii în care e ca şi cum nici nu s-ar pune problema banilor sau, măcar, că aspectul banilor nu contează (motiv pentru care „facem cinste” sau plătim pe rând la restaurant).

Am auzit odată o vorbă, cum că prietenii sunt oameni atât de îndatoraţi unii celorlalţi, încât au şi uitat cât de mult datorează. Pe de altă parte, dacă un prieten ar vrea să te plătească pentru ajutorul pe care i-l dai, probabil că te-ai simţi jignit. Totuşi, se admite „să se plătească înapoi”

---

481 Bassham and Bronson, *The Lord of the Rings and Philosophy*. Aşa cum subliniază Alison Milbank, toate bunurile sunt daruri şi nu are loc nicio tranzacţie financiară.

482 Chiar dacă rămâne cumva discutabil dacă persoana deţine inelul sau invers. Să-l luăm pe Gollum, de exemplu: el a fost odată proprietarul inelului sau doar l-a găsit şi, apoi, inelul l-a luat în stăpânire pe Gollum şi l-a ţinut sub controlul lui? Galadriel şi chiar Gandalf îşi fac şi ei griji că nu vor putea controla inelul, ci acesta îi va controla pe ei, prefăcându-i după chipul şi asemănarea lui. Prin aceasta, eu vreau să spun că este vorba despre o imagine extremă a proprietăţii, în ambele sensuri. Nu doar că noi deţinem lucrurile, ci şi lucrurile ne deţin pe noi. O tematică similară explorează cartea lui Chuck Palahniuk şi filmul omonim *Fight Club* (regizat de David Fincher, 1999). Acolo, Tyler Durden îi spune personajului principal din film (care nu are niciun nume şi îl reprezintă pe „omul de pe stradă”, americanul mediu): „lucrurile pe care le ai sfârşesc prin a te avea ele pe tine”.

cu o invitaţie la masă, cu un rând de băutură sau făcând şi el ceva folositor pentru tine. Dar niciodată sub forma unei plăţi care să aibă un preţ precis şi exact. Marcel Mauss afirmă că acest mod de a face daruri reciproc este „ca reînvierea unui motiv dominant de multă vreme uitat” şi o „reîntoarcere spre arhaic şi elementar”.[483] Unii antropologi înclină să fie de părere că economiile sociale ale darului sunt structuri esenţiale sau elementare, iar banii sau schimbul *quid pro quo* nu reprezintă decât probleme secundare.[484]

Şi chiar aşa, pentru lucrurile netranzacţionabile, care nu pot face obiectul unui schimb (cum ar fi prietenia), nu există niciun mod prin care să poată fi obţinute cu bani sau la schimb cu altceva (nu poţi cumpăra un prieten adevărat sau pacea interioară). Poţi însă cumpăra lucruri care par să fie pe-aproape: substitute. Poţi cumpăra o cină la restaurant pentru prietenii tăi, dar în niciun caz nu-ţi poţi cumpăra prieteni adevăraţi, procedând astfel; poţi cumpăra o cabană la munte, unde poţi încerca să-ţi găseşti pacea interioară, dar nu poţi cumpăra această stare de spirit în sine. În ultimă instanţă, reclamele funcţionează tocmai pe acest principiu: ele îţi arată ceva care nu se poate comercializa (un somn liniştit peste noapte, o familie fericită la micul dejun, frumuseţe) şi îţi oferă un substitut care se poate comercializa (un pat scump, nu ştiu ce fel de cereale pentru micul dejun, o cabană la munte, un şampon). Şi, cu toate că noi ştim că este o iluzie şi că în reclame joacă actori şi figuranţi, vom începe să ne dorim o pernă mai bună (cea pe care o am acum e de vină că am un somn agitat), o marcă nouă de iaurt şi cereale (familia fericită la masa de dimineaţă) şi alt şampon (chiar dacă modelul cu păr sublim din reclamă n-a folosit probabil

---

483 Mauss, *The Gift*, 66, 67.

484 Cheal, *The Gift Economy*, 2. Vezi şi Durkheim, *The Division of Labor in Society*, 4-7, Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kingship*, şi Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*.

niciodată marca promovată).

Dar să revenim la preţuri. Are dreptate filosoful ceh Zdeněk Neubauer când spune că „preţul e profanat”?[485] Eminentul sociolog german Georg Simmel pare să bată în aceeaşi direcţie, atunci când etichetează banii drept comuni (cu sensul de vulgari): „Obiectele însele sunt depreciate, reducându-li-se semnificaţia lor mai înaltă… Banii sunt «comuni» pentru că sunt echivalentul pentru tot şi orice. Numai ceea ce este unic este distins; orice este egal pentru mulţi este acelaşi pentru toţi, chiar şi pentru cel mai de jos, iar din această cauză îl trage chiar şi pe cel mai sus în jos, la nivelul celui de pe ultima treaptă. Aceasta este tragedia oricărui proces de nivelare: duce direct la poziţia celui mai de jos element”. Ba [486]chiar ne şi insultă, atunci când, pentru lucrurile cele mai importante, cineva ne acuză că vrem să obţinem un câştig sau că „nu ne interesează decât pentru bani”.

Economia împărăţiei

Aparte de paradoxul darului pe care nu-l poţi nicicând plăti prin muncă, învăţăturile lui Iisus se bazează adesea pe paradoxuri, la fel ca multe dintre parabolele sale.[487] Iisus consideră mai preţioşi doi bănuţi pe care o

485 Neubauer, *O čem je věda?* [Despre ce este ştiinţa?], 145.

486 Simmel, *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje* [Banii în cultura modernă], 249.

487 Până şi viaţa lui Iisus este în ultimă instanţă un paradox: împăratul se naşte într-o iesle (Luca 2); cei mai fervenţi „credincioşi” din vremea lui îl reneagă (Matei 21:45-46); el se împrieteneşte cu perceptorii şi cu prostituatele; tăria lui este demonstrată în slăbiciune şi înainte de răstignire; Dumnezeu, cea mai puternică fiinţă de pe Pământ, îşi vede trupul brutal înfipt în cuie, pe cruce, alături de nişte infractori. Pentru toate acestea, să citǎm doar câteva pasaje care înfăţişează aceste paradoxuri: „Adevărat grăiesc vouă că vameşii şi desfrânatele merg înaintea voastră în împărăţia lui Dumnezeu. Căci a venit Ioan la voi în calea dreptăţii şi n-aţi crezut în el, ci vameşii şi desfrânatele au crezut, iar voi aţi văzut şi nu v-aţi căit nici după aceea, ca să credeţi în el”,

văduvă îi aruncă în cutia milelor, decât darurile aurite ale bogaţilor.[488] Lăsând la o parte faptul că, aici, el exprimă sensibilitatea faţă de inutilitatea marginalizaţilor, în acelaşi timp el admite rolul legitim al banilor. Creştinismul respectă partea materială a vieţii, nu o condamnă, iar când Iisus este întrebat dacă taxele laice ar trebui plătite, el se uită la chipul gravat pe o monedă şi răspunde: „Daţi deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului”.[489] Adevărat, Iisus i-a gonit odată din templu „pe cei ce vindeau boi şi oi şi porumbei şi pe schimbătorii de bani”[490], dar nu i-a gonit mai departe decât atât! Argumentul lui nu se îndrepta împotriva îndeletnicirii acelor oameni (n-ar fi fost de ajuns ca să-i scoată afară din templu), ci faptului că amestecau sacrul cu profanul.[491]

Matei 21:31-32. „Fiul Omului trebuie să fie dat în mâinile oamenilor păcătoşi şi să fie răstignit, iar a treia zi să învieze”, Luca 24:7. „Iar pe începătorul vieţii L-aţi omorât, pe Care însă Dumnezeu L-a înviat din morţi şi ai Cărui martori suntem noi”, Faptele Apostolilor 3:15.

488 Evanghelia după Marcu 12:42-44: „Şi venind o văduvă săracă, a aruncat doi bani, adică un codrant. Şi chemând la Sine pe ucenicii Săi le-a zis: Adevărat grăiesc vouă că această văduvă săracă a aruncat în cutia darurilor mai mult decât toţi ceilalţi. Pentru că toţi au aruncat din prisosul lor, pe când ea, din sărăcia ei, a aruncat tot ce avea, toată avuţia sa”.

489 Evanghelia după Matei 22:17-21: „Spune-ne deci nouă: Ce Ţi se pare? Se cuvine să dăm dajdie Cezarului sau nu? Iar Iisus, cunoscând viclenia lor, le-a răspuns: Ce Mă ispitiţi, făţarnicilor? Arătaţi-Mi banul de dajdie. Iar ei I-au adus un dinar. Iisus le-a zis: Al cui e chipul acesta şi inscripţia de pe el? Răspuns-au ei: Ale Cezarului. Atunci a zis lor: Daţi deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu”. Vezi şi Luca 20:25.

490 Evanghelia după Ioan 2:14.

491 „Şi, făcându-Şi un bici din ştreanguri, i-a scos pe toţi afară din templu, şi oile şi boii, şi schimbătorilor le-a vărsat banii şi le-a răsturnat mesele. Şi celor ce vindeau porumbei le-a zis: Luaţi acestea de aici. Nu faceţi casa Tatălui Meu casă de negustoriei”, Ioan 2:15-16- Se cuvine remarcat că acesta este de fapt cel de-al doilea gest public al lui Iisus (după ce a preschimbat apa în vin la Cana Galileei), pe care Ioan l-a consemnat în evanghelia lui.

Iisus atrăgea frecvent atenţia, firește, asupra naturii biunivoce a relaţiei cu posesiunile – proprietatea nu este într-o singură direcţie, ci pare să existe şi o relaţie reciprocă. Avertismentul biblic sună nimerit: lucrurile pământeşti (pâinea cea de toate zilele) sunt bune, dar n-ar trebui să ne pese prea mult de ele, n-ar trebui să ne agăţăm de ele, pentru că în ele există o capcană:

Nu vă adunaţi comori pe pământ, unde molia şi rugina le strică şi unde furii le sapă şi le fură. Ci adunaţi-vă comori în cer, unde nici molia, nici rugina nu le strică, unde furii nu le sapă şi nu le fură. Căci unde este comoara ta, acolo va fi şi inima ta.[492]

Ar fi nimerit să prezentăm şi următorul pasaj cu sens similar:

De aceea zic vouă: Nu vă îngrijiţi pentru sufletul vostru ce veţi mânca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veţi îmbrăca; au nu este sufletul mai mult decât hrana şi trupul decât îmbrăcămintea? Priviţi la păsările cerului, că nu seamănă, nici nu seceră, nici nu adună în jitniţe, şi Tatăl vostru Cel ceresc le hrăneşte. Oare nu sunteţi voi cu mult mai presus decât ele? Şi cine dintre voi, îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot? (…) Căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui şi toate acestea se vor adăuga vouă. Nu vă îngrijiţi de ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji de ale sale. Ajunge zilei răutatea ei.[493]

Interesant aici este că aceste vorbe se adresează cu aceeaşi forţă şi vremurilor prospere, şi celor de pauperitate. Chiar dacă (sau poate tocmai din cauză că) avem prea multe lucruri de îmbrăcat (şi problema e să

492 Evanghelia după Matei 6:19-21.

493 Evanghelia după Matei 6:25-34.

alegem dintre ele, să cumpărăm altele sau să le comandăm), aceste cuvinte au sens pentru noi exact la fel cum au (sau aveau) sens pentru societatea celor săraci sau pentru societatea *celor goi* – care realmente *nu aveau cu ce să se îmbrace*. Pasajul este interesant de citit încă o dată din următorul punct de vedere: îndemnul se adresează şi societăţii excesiv de bogate, care nu suferă de penurie, ci de un prea mare prisos. Iar din cauza acestui prisos ne facem griji *ce să mâncăm sau să bem* (oare nu e prea gras, prea dulce?) şi *ce haine să punem pe noi* (oare cu ce să mă îmbrac astăzi?).

Este cu siguranţă nimerit să mai adăugăm şi următorul citat: „Că iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor şi cei ce au poftit-o cu înfocare au rătăcit de la credinţă şi s-au străpuns cu multe dureri”.[494] Exprimarea biblică este adesea greşit invocată, sub forma simplificată „banul e la originea tuturor relelor”, deşi textul din *Biblie* spune altceva. *Iubirea* de argint este aceea care face din prudenţă un viciu. Poate că următorul citat (tot al lui Pavel, dar din altă epistolă, unde din nou foloseşte termenul *iubirea de argint*) aşază mai bine lucrurile în perspectivă: „Feriţi-vă de iubirea de argint şi îndestulaţi-vă cu cele ce aveţi, căci însuşi Dumnezeu a zis: „Nu te voi lăsa, nici nu te voi părăsi”.[495] În parabola semănătorului, „grijile şi cu bogăţia şi cu plăcerile vieţii” par să fie unul dintre obstacolele principale care nu lasă sămânţa (credinţei) „să rodească”.[496]

Teoria jocurilor – „iubeşte-ţi aproapele” contra „ochi pentru ochi”

Putem privi anumite rezultate prin prisma oferită de abordarea modernă a teoriei jocurilor. În bine-cunoscuta

494 I Timotei 6:10.

495 Evrei 13:5.

496 Evanghelia după Luca 8:14.

dilemă a prizonierului, doi prizonieri îşi aleg, *fiecare*, strategia predominantă, care maximizează utilitatea individuală aşteptată, dar nu şi utilitatea totală. Amândoi aleg, în mod raţional, opţiunea necooperantă şi asigură astfel rezultatul cel mai defavorabil (optimul non-paretian). Sistemul însuşi (caracterul jocului) „ne forţează" în direcţia unor rezultate colectiv nedorite. Barry Nalebuff, una dintre personalităţile de frunte ale teoriei contemporane a jocurilor, observă că negocierile pe baza maximei creştine „faceţi şi voi altora precum şi voi voiţi să vă facă vouă alţii" ştiu cum să depăşească acest conflict: „Dacă oamenii ar fi să urmeze regula de aur, n-ar mai exista nicio dilemă a prizonierului".[497]

O abordare antropologică indică o evoluţie istorică interesantă, legată atât de teoria jocurilor, cât şi de istoria moravurilor. Multă vreme s-a susţinut, în teoria jocurilor, că se poate câştiga din folosirea unei strategii de *ripostă cu aceeaşi monedă* sau „ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte", în cadrul unor jocuri repetate simultan. Dacă doi jucători sunt angrenaţi într-un joc de înşelătorie-cooperare, o strategie extrem de eficace ar fi să se răspundă la mişcările necinstite cu mişcări tot atât de necinstite, şi reciproca. Deci, altfel spus, pentru o palmă să dai înapoi tot o palmă, pentru un zâmbet să dai înapoi un zâmbet, pentru o mângâiere, tot o mângâiere. Această strategie a fost considerată cea mai bună încă din epoca experimentelor lui Axelrod din anii 1980, când mari experţi ai teoriei jocurilor s-au duelat unii cu alţii; Anatol Rapoport a folosit metoda *ripostei cu aceeaşi monedă* şi a câştigat în mod repetat. Este o strategie simplă şi strictă, care obligă la respectarea regulilor, impune soluţii cooperante şi ştie să ierte (proporţional şi rapid, ceea ce face ca jocul să nu se termine după prima înşelătorie, de orice fel). Practic, este ceea ce *Vechiul Testament* numeşte „ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte".

497 Dixitşi Nalebuff, *Thinking Strategically*, 106.

Abia de foarte curând s-a găsit o strategie care să acţioneze încă şi mai eficace. Într-o lume cu informaţie imperfectă şi zgomot, se ajunge pur şi simplu la interpretarea eronată a semnalelor şi la demararea (adeseori nenecesară) unei strategii de represalii.[498] În plus, această strategie are o tendinţă recursivă şi tinde să fie corelată cu un efect de cădere în spirală până la ultima treaptă de jos. Nalebuff susţine că, până la urmă, cel care se arată *mai cumsecade* este mai eficace.

La fel ca în istoria civilizaţiei orientale, regula *ochi pentru ochi, dinte pentru dinte* a fost la început considerată cea mai eficace strategie.[499] Pentru prima oară, Iisus ajunge la o strategie mai cooperantă pe termen lung:

> Aţi auzit că s-a zis: „Ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte”. Eu însă vă spun vouă: Nu vă împotriviţi celui rău, iar cui te loveşte peste obrazul drept, întoarce-i şi pe celălalt. Celui ce voieşte să se judece cu tine şi să-ţi ia haina, lasă-i şi cămaşa. Iar de te va sili cineva să mergi o milă, mergi cu el două. Celui care cere de la tine, dă-i; şi de la cel ce voieşte să se împrumute de la tine, nu întoarce faţa ta.[500]

Într-o situaţie de jocuri repetate, dacă ambele părţi adoptă strategia „ochi pentru ochi”, adică de a plăti binele cu bine şi răul cu rău, răul câştigă un spaţiu mult mai larg.

---

498 Până la urmă, marile teme ale pieselor lui Shakespeare sunt mici neînţelegeri la început, care în timp ajung să fie amplificate până la dimensiuni giganteşti. Comediile lui tind sa se sfârşească cu toată lumea făcând haz de necaz, pe când tragediile se încheie cu toată lumea ucigându-se reciproc.

499 Ieşirea 21:23-25: „Iar de va fi şi altă vătămare, atunci să plătească suflet pentru suflet, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mână pentru mână, picior pentru picior, arsură pentru arsură, rană pentru rană, vânătaie pentru vânătaie”.

500 Evanghelia după Matei 5:38-42.

Un singur gest de răutate (eventual, unul întâmplător) capătă ecouri recursive de-a lungul timpului. Nu se ştie cu certitudine dacă un mic val de rău se va disipa treptat sau dacă va creşte până la dimensiunile unei furtuni distrugătoare.[501] Faptul că plătim răul cu rău nu-l face pe acesta să se diminueze, ci să se multiplice. Comparativ cu jocul lui Nalebuff, printr-o atitudine *miloasă* se ajunge la o mult mai puternică minimizarea a răului, faţă de strategia ripostei identice, ochi-pentru-ochi – într-un mod similar celui pomenit de Iisus:

Aţi auzit că s-a spus: Să-l iubeşti pe aproapele tău şi să-l urăşti pe vrăjmaşul tău; dar Eu vă spun: Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blesteamă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc, ca să fiţi fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele Său peste cei răi şi peste cei buni şi face să plouă peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi. Că dacă-i iubiţi pe cei ce vă iubesc, ce răsplată veţi avea? Oare vameşii nu fac şi ei la fel? Şi dacă-i îmbrăţişaţi doar pe fraţii voştri, ce faceţi mai mult? Oare păgânii nu fac şi ei tot aşa?[502]

În acelaşi timp, creştinismul a desfăşurat o mare revoluţie în privinţa acestei chestiuni etice. Aşa cum arătam în capitolele anterioare, răul poate îmbrăca o formă morală, dar nu neapărat; anumite rele (copacul care se prăbuşeşte peste un om) sunt evenimente negative, dar

---

501 În cartea *Semne bune* de N. Gaiman şi T. Pratchett, unul dintre călăreţii Apocalipsei, Războiul, apare sub forma unei corespondente de război, iar cauzalitatea este întoarsă pe dos. Războiul izbucneşte peste tot unde se duce ea. Un interviu uşor distorsionat cu una dintre părţi, al doilea uşor denaturat şi el, dinspre partea cealaltă, şi pac!, scânteia conflictului se aprinde chiar şi între părţi care iniţial se înţelegeau foarte bine una cu cealaltă.

502 Evanghelia după Matei 5:43-47 (Versiunea Anania, pentru varianta în româneşte n.t.); v. şi Dixit şi Nalebuff, *Thinking Strategically*, 109.

nu sunt un răul moral pentru care cineva trebuie să fie găsit vinovat. În această epistolă, tot răul, inclusiv cel *rezidual*, rămăşiţă a binelui, pur şi simplu are loc – indiferent dacă cu bună ştiinţă sau fără ştiinţă, în plan moral sau în afara moralităţii – şi tot acest rău este pus pe umerii lui Mesia, care este sacrificat pentru tot răul din lume. În cadrul acestor sisteme complicate, vinovăţia nu poate fi decât cu mare dificultate găsită, şi tocmai din aceste motiv Dumnezeu este într-un anume sens nedrept, pentru că El *iartă*. El este, ca să zicem aşa, „incorect în mod pozitiv", la fel cum este şi stăpânul de casă care le plăteşte lucrătorilor tocmiţi să muncească în vie simbrii necuvenit de mari, cu toate că nu are această obligaţie.[503] Sistemele morale care caută vinovăţia vor fi, dintr-o mişcare, înecate de milosârdie, în *Noul Testament*.

Economia binelui şi a răului în *Noul Testament*

Nu-l mai tot ajutaţi pe Dumnezeu să treacă strada, ca pe-o băbuţă în baston.

U2, „Stand Up Comedy"

Binele rentează (economic vorbind)? Întrebarea *de ce* să facem bine prezenta o problemă pentru gândirea evreiască (aşa cum am arătat), iar *Noul Testament* o rezolvă într-o foarte mare măsură. Ba încă de o manieră dual㠄

Prin introducerea noului concept de „împărăţie a lui Dumnezeu", care-i era de-a dreptul străin iudaismului, creştinismul a deschis la propriu un „nou spaţiu", în care purtările morale îşi primesc răsplata. Lumea pământească nu trebuie să fie dreaptă (drepţii pot să sufere aici, în timp ce nedrepţii trăiesc în prisos şi în belşug), dar judecata dreaptă îl aşteaptă pe fiecare în împărăţia care va veni. Pe când iudaismul trebuie să facă pur şi simplu faţă problemei

503 Evanghelia după Matei 20:1-16.

justei recompense în *această lume*, creştinismul mută judecata dreaptă în *altă lume, cea de dincolo*. Binele şi răul (făcute de noi) au, aşadar, o logică economică, prin aceea că recompensa (primită de noi) vine, dar în ceruri. Prin urmare, rentează să faci bine şi să înduri răul, pentru că drepţii îşi vor prima răsplata în rai.

Iată o soluţie elegantă, dar chiar şi ea are un preţ – iar preţul era lumea aceasta. Lumea, care în *Vechiul Testament* era o lume a binelui şi scena istoriei, se vede trasă pe o linie secundară. Creştinismul a furnizat o soluţie satisfăcătoare la străvechiul paradox moral-economic al justei recompense, dar nu degeaba – soluţia la acest paradox vine cu preţul sacrificării lumii. Pentru mulţi creştini, lumea părea nedreaptă şi, în mare măsură, rea. De aici izvorăşte o parte din distanţarea, uneori dusă până la rezistenţă, faţă de această lume, pe care o găsim în *Noul Testament*: „Nu ştiţi, oare, că prietenia lumii este duşmănie faţă de Dumnezeu? Cine deci va voi să fie prieten cu lumea se face vrăjmaş lui Dumnezeu”.[504] Pentru că numai într-o lume cu totul ticăloasă se poate ca drepţii să sufere şi nedrepţii să se desfete. S-ar părea că soluţia cea mai înţeleapta e să fugi de o asemenea lume. Apostolul Pavel scrie: „Căci pentru mine (...) moartea [este] un câştig. (...) doresc să mă despart de trup şi să fiu împreună cu Hristos, şi aceasta e cu mult mai bine”. Până la[505] urmă, personificarea răului capătă o formă mai concretă şi mai

---

504 Iacov 4:4.

505 „Căci pentru mine viaţă este Hristos şi moartea un câştig. Dacă însă a vieţui în trup înseamnă a da roadă lucrului meu, nu ştiu ce voi alege. Sunt strâns din două părţi: doresc să mă despart de trup şi să fiu împreună cu Hristos, şi aceasta e cu mult mai bine; dar este mai de folos pentru voi să zăbovesc în trup. Şi având această încredinţare, ştiu că voi rămâne şi împreună voi petrece cu voi cu toţi, spre sporirea voastră şi spre bucuria credinţei, pentru ca lauda voastră să prisosească în Hristos Iisus prin mine, atunci când voi veni iarăşi între voi”, Filipeni 1:21-26.

înspăimântătoare decât în Vechiul *Testament. În Vec*h[506]iul *Testament, Satan* este explicit numit cu patru ocazii (dacă n[507]umărăm şi şarpele din „Facerea”, ca reprezentare a lui). Pe de altă parte, el este menţionat de aproape cincizeci de ori în Noul Testament. Mai mult decât atât, se spune despre el că este „domnitorul lumii acesteia”. Astfel [508]privite lucrurile, economia binelui şi a răului nu funcţionează în aceas*tă lume. Recomp*ensa pentru cel

---

506 „În Vechiul Testament, Satan nu este reprezentat ca un duh căzut şi făptuitor de rele, ci ca un servitor al lui Yahve, care îndeplineşte o funcţie divină şi îşi are locul în alaiul ceresc. În relatările paralele ale numărătorii lui Israel de către David (I Regi 24:1,1 Paralipomena 21:1), ispitirea lui David îi este atribuită atât lui Yahve, cât şi lui Satan... Demascarea lui Satan ca putere rebelă a lumii este rezervată Noului Testament”, International Standard Bible Encyclopedia, definiţia termenului „Satan”.

507 I Paralipomena 21:1: „Atunci s-a sculat Satana împotriva lui Israel şi a îndemnat pe David să facă numărătoarea Israeliţilor”. (Apropo, ar fi interesant de comparat aceeaşi poveste cu varianta istoriceşte mai veche din II Regi 24:1, unde, dimpotrivă, „Mânia Domnului s-a aprins iarăşi asupra Israeliţilor, pentru că cineva din ei îndemnase pe David, zicând: «Mergi de numără pe Israel şi pe Iuda!»”) Apoi în Zaharia 3:1-2: „Şi mi-a arătat pe Iosua, marele preot, stând înaintea îngerului Domnului, şi pe Satana, stând la dreapta lui ca să-l învinuiască. Şi a zis Domnul către Satana: «Ceartă-te pe tine Domnul, diavole, ceartă-te pe tine Domnul, Cel care a ales Ierusalimul! Acesta nu este el, oare, un tăciune scos din foc?»”. Satan se arată de câteva ori la începutul Cărţii lui Iov (capitolele 1 şi 2). Cel de-al patrulea caz, chiar dacă a fost deja analizat, este personajul „şarpelui” din Grădina Edenului. Acest „şarpe” tinde să fie frecvent publicat ca Satana. Anumite traduceri îl tălmăcesc ca Satana pe acuzatorul din Psalmi 109:6 (Psalmi 108:5, în Biblia Ortodoxă: „Pune peste dânsul pe cel păcătos şi diavolul să stea de-a dreapta lui”, comparativ cu „Appoint someone evil to oppose my enemy; let an *accuser* stand at his right hand”, cum apare în versiunea în engleză a Bibliei folosită de autorul cărţii, termen care înseamnă „pârâş, vrăjmaş” — n.t.).

508 În Evanghelia după Sfântul Ioan 14:30, Iisus vorbeşte despre Satana ca despre domnitorul peste această lume: „Nu voi mai vorbi multe cu voi, căci vine stăpânitorul acestei lumi”. Sau, într-un verset anterior, 12:31: „Acum este judecata acestei lumi; acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară”. În Efeseni 6: 11-12, Pavel scrie mai

drept nu e de găsit aici (vezi povestea lui Lazăr), ci în ceruri.

Detaşarea creştină de lume îşi are, în mod deosebit, originea în acest loc. Din acest punct de vedere, lumea apare rea nedreaptă, trecătoare, neimportantă. Să nu ne batem capul cu lumea aşa-numitelor umbre platonice, să nu ne lăsăm înlănţuiţi sau ţintuiţi la pământ de ele; cel mai bine este să nu le băgăm în seamă, pe cât ne stă în putinţă (Augustin are şi el o atitudine similară, dar această tendinţă va fi răsturnată de Toma din Aquino într-un stadiu ulterior al creştinismului).

Al doilea, şi mult mai profund, mod în care *Noul Testament* a rezolvat problema economiei binelui şi a răului a fost prin demontarea cu totul a *contabilizării* lor. Mântuirea este un dar nemeritat (aşa cum am văzut anterior), pe care nu-l poţi câştiga prin propriul efort. În acest sens, legitatea economică a binelui şi a răului a încetat să mai existe. Vom reveni mai târziu asupra acestei idei; deocamdată, să facem o pauză în dreptul celei mai mari dintre porunci: aceea de a iubi.

Să iubeşti

Aici ar fi de asemenea bine să ne amintim ce vor în primul şi-n primul rând cele două Testamente, atât cel Vechi, cât şi cel Nou: „să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi”. După Iisus, această poruncă urmează imediat după aceea de a-l iubi pe Dumnezeu şi este cea mai mare dintre toate poruncile:[509] „Căci toată Legea se cuprinde într-un

---

departe: „Îmbrăcaţi-vă cu toate armele lui Dumnezeu, ca să puteţi sta împotriva uneltirilor diavolului. Căci lupta noastră nu este împotriva trupului şi a sângelui, ci împotriva începătoriilor, împotriva stăpâniilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutăţii, care sunt în văzduh”.

509 „«Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău şi din toată puterea ta». Aceasta este cea dintâi poruncă. Iar a doua e aceasta: «Să iubeşti pe aproapele tău

singur cuvânt, în acesta: Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi”.[510]

Această poruncă este importantă şi pentru economişti, dat fiind că are a face cu reglementarea chestiunii egoismului sau a iubirii de sine. Individul nu trebuie să aibă nicio iubire de sine neţărmurită, dar niciuna egală cu zero, ci interesul faţă de propria persoană trebuie să-i fie la fel de mare ca şi acela pe care îl simte faţă de cei apropiaţi lui. Cel care iubeşte din tot sufletul pe altul se poate iubi din tot sufletul şi pe sine. Apropo, să remarcăm că ambele instanţe contează drept iubire. Iubirea noastră de sine ar trebui să fie la fel ca iubirea pe care o simţim fată de cei apropiaţi nouă. Nici mai mare, nici mai mică.

În plus, iubirea plecată dinspre noi spre altul ar trebui să fie independentă de purtarea celuilalt sau de purtarea lui faţă de noi (binele ad ego). Cu alte cuvinte, Iisus ne cere să ne iubim unii pe alţii cu orice preţ. Semenul nostru poate să ne iubească sau să ne deteste, dar noi trebuie să-i iubim pe cei apropiaţi nouă ca pe noi înşine.

Nu-i nimic rău în a te îngriji de tine însuţi (chibzuinţă), dar nu trebuie să devină o dragoste obsesivă. Chibzuinţă este chiar una dintre cele şapte virtuţi, aşa cum observă McCloskey: „La mijlocul secolului al XIII-lea, Toma din Aquino aşeza la loc de cinste, între cele şapte virtuţi, pe cea a Chibzuinţei – adică ştiinţa de a proceda cum trebuie, competenţa, un interes propriu cumpătat,

---

ca pe tine însuţi». Mai mare decât acestea nu este altă poruncă”, Evanghelia după Marcu 12: 29-30. (Versetele 30-31 în *Biblia Ortodoxă* — n. t.)

510 Galateni 5:14. Iar apoi, „şi orice altă poruncă ar mai fi se cuprind în acest cuvânt: Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi” (Romani 13: 9). Iacov chiar o desemnează drept „legea împărătească”: „Dacă, într-adevăr, împliniţi legea împărătească, potrivit Scripturii: «Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi», bine faceţi”, Iacov 2:8.

«raţionalitate» în sens foarte larg”.[511] De remarcat aici că virtutea chibzuinţei nu este decât una din şapte nicidecum singura, şi că ar trebui să ţinem minte tot timpul acest lucru.

Caracterul indestructibil al răului: parabola neghinei

Răul este greu de eradicat, dacă nu chiar imposibil. Chiar şi în stadiul perfect al grădinii Edenului, a trebuit să existe posibilitatea (latentă) a răului – pomul cunoaşterii binelui şi răului.[512] Răul trebuia să fie posibil. Acesta este un lucru de care creştinismul era în totalitate conştient: nu ne putem scăpa de rău prin străduinţă omenească. Din clipa în care el există, creşte în mijlocul binelui aidoma unei buruieni omniprezente. Iată de ce lumea are nevoie de sacrificiul reprezentativ al lui Hristos; dacă noi am fi capabili să ajungem la binele pur prin propriul efort, acest sacrificiu n-ar mai fi necesar. Interesantă în acest context este parabola neghinei din „Evanghelia după Matei”:

Altă pildă le-a pus lor înainte, zicând: Asemenea este împărăţia cerurilor omului care a semănat sămânţă bună în ţarina sa. Dar pe când oamenii dormeau, a venit vrăjmaşul lui, a semănat neghină printre grâu şi s-a dus. Iar dacă a crescut paiul şi a făcut rod, atunci s-a arătat şi neghina. Venind slugile stăpânului casei, i-au zis: Doamne, n-ai semănat tu, oare, sămânţă bună în ţarina ta? De unde dar are neghină? Iar el le-a răspuns: Un om vrăjmaş a făcut aceasta. Slugile i-au zis: Voieşti deci să ne ducem şi s-o plivim? El însă a zis: Nu, ca nu cumva, plivind neghina, să smulgeţi odată cu ea şi grâul. Lăsaţi să crească

511 McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 8.

512 Facerea 2:16-17: „Din toţi pomii din rai poţi să mănânci, iar din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit!”.

împreună şi grâul şi neghina, până la seceriş, şi la vremea secerişului voi zice secerătorilor: Pliviţi întâi neghina şi legaţi-o în snopi ca s-o ardem, iar grâul adunaţi-l în jitniţa mea.[513]

Nu putem scăpa cu desăvârşire de rău; răul are un rol de jucat. Dacă ar fi să ne apucăm să scoatem din rădăcini tot râul, am distruge o grămadă de grâne bune. În vorbele lui Toma din Aquino: „dacă [Dumnezeu] ar împiedica tot răul, mult bine ar lipsi din univers”.[514] Augustin părea să fie de aceeaşi părere: „Căci El [Dumnezeu] a judecat că e mai bine să scoată bine din rău, decât să nu îngăduie niciunui rău să existe”, iar în alt loc scrie: „Căci dacă n-ar fi fost un bine ca răul să existe, existenţa acestuia n-ar fi fost permisă de atotputernicul Dumnezeu”.[515]

Buruiana parazită (răul) trebuie să fie smulsă numai în contextul câmpului cultivat, al ogorului; nu se plivesc buruienile din afara lui (de exemplu, de pe o pajişte sau de pe coasta muntelui).

Parabola neghinei mai are o dimensiune: cu

---

513 Evanghelia după Matei 13:24-30.

514 Toma din Aquino, *Summa theologica*, I. Q22, A2, R.0.2: „Dar conducătorul universal poate permite să se întâmple un defect într-o împrejurare oarecare, fapt ce nu împiedică întru totul realizarea binelui. (...) căci un defect al unui lucru produce un bine altuia sau chiar binelui universal. Căci distrugerea unui lucru generează altul, prin care se conservă specia. Deoarece deci Dumnezeu este Providenţa Universală a tuturor fiinţelor, lui îi aparţine dreptul de-a Permite ca unele defecte să aibă loc în unele cazuri particulare, care însă nu împiedică binele absolut în Univers. Aşa se face că, dacă ar împiedica toate relele, multe lucruri bune ar lipsi din Univers. Viaţa leului nu ar fi posibilă dacă nu ar ucide animale, nici răbdarea martirilor dacă nu ar fi persecuţiile tiranilor” (Citatul în româneşte este preluat din traducerea semnată de Gheorghe Sterpu şi Paul Gâleşanu, apărută la Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 2000, sub titlul *Summa theologiae*, de Thoma de Aquino — n.t.).

515 Augustin, *Enchiridion on Faith, Hope and Love*, 33,110

siguranţă n-am fi capabili să distingem între „sămânţa bună” şi cea de neghină – decât după ce acestea au crescut.[516] Sistemele noastre abstract-morale sunt şi ele imperfecte, ca să nu mai vorbim şi de transpunerea lor în practică. Nu există şcoală morală care să fi dovedit că este în totalitate coerentă şi consecventă fără niciun fel de contradicţii. Chiar este în puterea omului să facă distincţie între bine şi rău („Nu judecaţi, ca să nu fiţi judecaţi”[517])? Întâmplător, această parabolă se vede îndeplinită până în ziua de azi, dat fiind că omenirea nu este în stare să-şi creeze un sistem moral satisfăcător, deşi cele mai sclipitoare şi mai creative minţi au încercat să facă exact acest lucru.

E ca şi cum am avea o bârnă în ochi, care nu ne lasă să vedem lumea morală aşa cum este ea în realitate – propriile greşeli nu le observăm, dar, în acelaşi timp, suntem în stare să vedem paiul din ochiul fratelui nostru.[518] Ne căznim că crcăm sofisticate sisteme morale (unul, de pildă, este cel al fariseilor) prin care ţânţarul nu poate trece, dar cămila pătrunde întreagă.[519] Iisus a sfidat genul acesta de sisteme morale artificiale, la vremea lui, ba chiar le-a luat în bătaie de joc.[520] Iisus a lăsat că niciun sistem de reguli nu poate fi judecat din exterior, numai poruncile de a iubi. Iisus adoptă poziţia conform căreia tot binele şi răul vin dinăuntrul omului, fie că pleacă din

---

516 Fără rău, am mai fi noi în stare să percepm binele? Nu ne dăm seama de faptul că dinţii nu ne dor decât după ce se întâmplă să înceapă să ne doară, la un moment dat, iar apoi durerea se opreşte.

517 Evanghelia după Matei 7:1; de asemenea, Evanghelia după Luca 6:37: „Nu judecaţi şi nu veţi fi judecaţi; nu osândiţi şi nu veţi fi osândiţi; iertaţi şi veţi fi iertaţi”.

518 Evanghelia după Matei 7:3-5.

519 Evanghelia după Matei 23:34: „Călăuze oarbe care strecuraţi ţânţarul şi înghiţiţi cămila!”.

520 Evanghelia după Marcu 2:27: „Şi le zicea lor: Sâmbăta a fost făcut pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă. Astfel că Fiul Omului este domn şi al sâmbetei”.

voinţa minţii lui sau din suflet.[521] Dar cum ar trebui să-i judecăm pe cei în ale căror suflete nu putem vedea? Pavel mai adaugă o *non*-regulă la aceasta: „Iar ţinta poruncii este dragostea din inimă curată, din cuget bun şi din credinţă nefăţarnică”.[522] Şi chiar mai explicit: „Toate sunt curate pentru cei curaţi; iar pentru cei întinaţi şi necredincioşi nimeni nu este curat, ci li s-au întinat lor şi mintea şi cugetul”.[523] Şi, în sfârşit, o *non*-regulă supremă, care să le încununeze pe toate: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos. Toate îmi sunt îngăduite, dar nu mă voi lăsa biruit de ceva”.[524]

Dar să ne întoarcem la Grădina Edenului, unde, conform Bibliei, s-a născut capacitatea de a şti, de a distinge între bine şi rău. Rămâne astfel un etern paradox, pe baza căruia toate şcolile morale încearcă să câştige întâietate în faţa celorlalte: care dintre ele este în mai mare măsură capabilă să *sesizeze* diferenţa dintre bine şi rău (să *cunoască* ce este bine şi ce este rău).[525] În acelaşi timp, aşa cum scrie în „Facerea”, căderea omului în dizgraţie, izgonirea din Grădina Edenului, a fost pricinuită tocmai de dorinţa sa de a gusta din fructele Pomului *Cunoaşterii* Binelui şi Răului. Dorinţa de a cunoaşte, de a distinge între bine şi rău, a devenit prin urmare cauza căderii – iar şcolile morale tocmai în asta încearcă (iată, încă o dată) să exceleze! Vorbele lui Iisus mută moralitatea din domeniul faptelor în cel al gândurilor şi al închipuirilor, al dorinţelor. Pentru a comite un păcat, nu-i neapărat nevoie să ucizi; e „destul” să urăşti.[526] Diferenţa dintre ură

---

521 Payne, *Odkud zlo?* [Unde-i răul?], 78.

522 I Timotei 1:5.

523 Tit 1:15.

524 I Corinteni 6:12. Pavel repetă apoi acest lucru peste alte patru capitole, în I Corinteni 0-23: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi folosesc. Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate zidesc".

525 Pentru mai multe, vezi Bonhoeffer, *Ethics.*

526 Evanghelia după Matei 5:21-22: „Aţi auzit că s-a zis celor de

şi crimă este adeseori o chestiune de sânge rece şi ocazie favorabilă, iar uneori chiar una de simplă logistică. Alte păcate au fost şi ele, în mod similar aduse din exterior (rele săvârşite) spre interior (dorinţa de rău, intenţia), aşa cum se poate vedea din predica de pe munte. Un mesaj al evangheliei creştine este acela că, atunci când vine vorba de mântuire, binele şi răul nu se mai pun la socoteală. Cum scrie apostolul Pavel: „Fericit bărbatul căruia Domnul nu-i va socoti păcatul”.[527] Căci celor care au fost iertaţi, acum nu li se vor mai contabiliza faptele rele. Acesta era un mod foarte radical (atât practic, cât şi filosofic) de a ieşi din labirintul regulilor de moralitate ale omului. Hristos ispăşeşte pentru vinovăţia noastră şi pentru plata ei, şi, procedând astfel, el transformă moralitatea şi anulează conceptele binelui şi răului care existaseră până atunci. Hristos anulează economia binelui şi a răului. Relaţia cu Dumnezeu nu este similară cu contabilitatea în partidă dublă, ci cu iubirea şi bucuria. În loc de aceasta, el oferă o iertare nemeritată şi părtinitoare (pozitiv partizană), care judecă strâmb în favoarea noastră.[528]

Munca-binecuvântare şi munca-blestem

---

demult: «Să nu ucizi»; iar cine va ucide, vrednic va fi de osândă. Eu însă vă spun vouă: Că oricine se mânie pe fratele vrednic va fi de osândă; şi cine va zice fratelui său: netrebnicule, vrednic va fi de judecata sinedriului; iar cine va zice: nebunule, vrednic va fi de gheena focului”.

527 Romani 4:8.

528 Ideea că orice rău este răscumpărat şi că omul ar trebui, în acelaşi timp, să rămână răspunzător în faţa lui Dumnezeu, în faţa lui însuşi, precum şi în faţa celor apropiaţi, tocmai din cauza iubirii şi a recunoştinţei, nu este deloc, realmente deloc, una oarecare. Îndemnul lui Augustin „iubeşte şi fă ce vrei” ar putea fi mai bineînţeles prin această prismă. O discuţie despre iertare şi lege are, într-un mod perfect de înţeles, valenţe mult mai profunde şi mai complicate. Această controversă a fost abordată de Pavel, spre exemplu, în epistola sa către romani.

Am văzut cum a evoluat concepţia despre muncă la vechii evrei şi la grecii antici. Omul a fost aşezat în Grădina Edenului „ca s-o lucreze şi s-o păzească”.[529] Edenul nu era un loc de lenevealã; chiar şi într-o stare de perfecţiune şi fericire absolută, omul muncea.[530] Munca îi aparţine omului ca mijloc de exprimare mai complexă, ca mijloc pentru realizarea de sine si, în ultimă instanţă, ca permanentă sursă de introspecţie – o recunoaştere a posibilităţilor şi limitelor proprii, adesea chiar a unui rol parţial în această lume. Omul, prin urmare, nu munceşte din necesitate, ci pentru că face parte din natura lui.[531] Munca neplăcută *(cu sudoarea frunţii tale)* a apărut numai după căderea din paradis.

Putem citi poveşti asemănătoare în legendele eline. Demult de tot, munca era o desfătare, dar pentru că Pandora, prima femeie creată (şi care a fost creată în chip de pedeapsă), şi-a deschis cutia, şi pe lângă toate relele cu putinţă, ceea ce a ieşit din cutie a fost şi chinul muncii – truda anevoioasă pe care neamul omenesc n-o mai cunoscuse înainte.[532] E ca şi cum nu munca în sine era blestemată (ea exista de multă vreme, într-o formă binecuvântată), ci caracterului său i-a fost adăugată şi suferinţa. „Blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrăneşti din el în toate zilele vieţii tale!”[533] E ca şi cum ar fi spus: „Ceea ce a fost creat ca să-ţi aducă plăcere şi să dea un sens existenţei tale de-acum va fi adesea dezagreabil şi se va lupta cu tine”.

Această concepţie vine să completeze îndrăzneţ optica economiei clasice asupra muncii, care prezumă implicit o utilitate negativă a muncii încă din prima oră

---

529 „Şi a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse şi l-a pus în grădina cea din Eden, ca s-o lucreze şi s-o păzească”, Facerea 2.15.

530 Vezi mai multe în *Summa theologica I* Q102, A3.

531 *Summa theologica I* Q97, A3, Corpus.

532 Vezi Hesiod, *Theogonia* 571nn.

533 Facerea 3:17.

lucrată. Astăzi, noi considerăm munca drept o inutilitate şi o utilitate a consumului (oamenii muncesc *doar ca să poată consuma*). Dar scăpăm din vedere sensul ontologic mai profund al muncii – faptul că munca îi este proprie omului şi că oamenii găsesc o semnificaţie fundamentală în munca lor, pe care o văd ca pe un ţel parţial (dar important!) din viaţa lor.

Dar să ne întoarcem la *Noul Testament*. Munca ar trebui să-i aducă omului plăcere şi împlinire. *Biblia* nu cheamă la o viaţă fără muncă manuală, spre deosebire de anumite idealuri greceşti. Munca este chiar o responsabilitate pentru om: „Dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănânce”.[534] Ideea că un om al spiritului trebuie să se ferească de orice corvoadă şi zor pământesc este pusă în umbră de simpla realitate că Iisus Hristos a venit la Ierusalim ca meseriaş tâmplar. Toţi discipolii lui munceau, majoritatea ca pescari (muncă manuală), dar şi ca perceptori de taxe (muncă non-manuală). Niciunul dintre ei nu-şi câştiga existenţa ca intelectual care filosofează, ca oameni a căror existenţă se scurgea în meditaţie. Nici măcar apostolul Pavel, care a compus o parte uluitoare din *Noul Testament* şi a propovăduit evanghelia până la Roma, nu era specializat în problematici spirituale şi muncea ori de câte ori i se ivea ocazia – a construit şi corturi, ca să nu fie o povară pentru alţii.[535]

Unde este echilibrul dintre viaţa activă fizic şi cea contemplativă? Nici *Noul*, nici *Vechiul Testament* nu văd vreo contradicţie între cele două situaţii, nu consideră că

---

534 II Tesaloniceni 3:10.

535 Faptele Apostolilor 18:1-4: „după acestea Pavel, plecând din Atena, a venit la Corint. Şi găsind pe un iudeu, cu numele Acvila, de neam din Pont, venit de curând din Italia, şi pe Priscila, femeia lui, pentru că poruncise Claudiu ca toţi iudeii să plece din Roma, a venit la ei. Şi pentru că erau de aceeaşi meserie, a rămas la ei şi lucrau, căci erau făcători de corturi. Şi vorbea în sinagogă în fiecare sâmbătă şi aducea la credinţă iudei şi elini”.

omul trebuie să aleagă *ori, ori*. Dimpotrivă, cei care vor să ducă o existenţă pioasă trebuie să muncească cinstit şi să-şi câştige cu propriile forţe cele necesare traiului, scrie apostolul Pavel către biserica din Tesalonia, unde în număr crescând oamenii începuseră să refuze munca manuală, sub pretextul a diverse raţiuni spirituale.

Fraţilor, vă poruncim în numele Domnului nostru Iisus Hristos, să vă feriţi de orice frate care umblă fără rânduială şi nu după predania pe care aţi primit-o de la noi. Căci voi înşivă ştiţi cum trebuie să vă asemănaţi nouă, că noi n-am umblat fără rânduială între voi, nici n-am mâncat de la cineva pâine în dar, ci, cu muncă şi cu trudă, am lucrat noaptea şi ziua, ca să nu împovărăm pe nimeni dintre voi. Nu doar că n-avem putere, ci ca să ne dăm pe noi înşine pildă vouă, spre a ne urma. Căci şi când ne aflam la voi, v-am dat porunca aceasta: dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănânce. Pentru că auzim că unii de la voi umblă fără rânduială, nelucrând nimic, ci iscodind. Dar unora ca aceştia le poruncim şi-i rugăm, în Domnul Iisus Hristos, ca să muncească în linişte şi să-şi mănânce pâinea lor. Iar voi, fraţilor, nu pregetaţi să faceţi ce e bine. Şi dacă vreunul nu ascultă de cuvântul nostru prin epistolă, pe acela să-l însemnaţi şi să nu mai aveţi cu el niciun amestec, ca să-i fie ruşine.[536]

În alt loc, apostolul Pavel accentuează din nou că nici măcar el nu a trăit din mila semenilor, cu toate că s-a concentrat în totalitate pe misiunea sa spirituală de propovăduire a sfintelor scripturi printre păgâni:

Argint, sau aur, sau haină, n-am poftit de la nimeni; voi înşivă ştiţi că mâinile acestea au lucrat pentru trebuinţele mele şi ale celor ce erau cu mine. Toate vi le-am arătat, căci ostenindu-vă astfel, trebuie să ajutaţi pe cei

536 II Tesaloniceni 3:6-14.

slabi şi să vă aduceţi aminte de cuvintele Domnului Iisus, căci El a zis: Mai fericit este a da decât a lua.[537]

Proprietatea privată: al cui este pământul?

În directă legătură cu munca este câştigul pe care îl aduce proprietatea. Şi-acum, este proprietatea privată întotdeauna bine întemeiată? Într-un anumit sens, dus la extremă în momente de necesitate existenţială, creştinismul se îndoieşte de dreptul absolut la proprietate privată. În ciuda acestui fapt, Toma din Aquino susţine că proprietatea privată are o influentă benefică asupra liniştii sociale, a ordinii cuviincioase şi a impulsurilor cu motivaţie pozitivă. Toma admite o singură excepţie importantă în legătură cu dreptul la proprietate privată: „În cazuri de necesitate, toate lucrurile sunt proprietate comună… Aşa că ar părea să nu existe niciun păcat în a lua altuia proprietatea, căci necesitatea a făcut-o să fie comună". Ace[538]astă aserţiune are la bază ideea că, prin *natura lucrurilor, to*ate valorile pământeşti intră în proprietatea comună. Ideea tomistă s-a bucurat de popularitate nu doar în era scolasticilor, ci şi în cea a economiei clasice. John Locke, unul dintre părinţii tradiţiei economice euroatlantice, a avansat o noţiune similară. El argumentează folosindu-se atât de raţiune, cât şi de credinţă: „Fie că luăm în seamă raţiunea naturală, care ne spune că oamenii, odată veniţi pe lume, au dreptul la o existenţă, deci şi la carne şi la apă şi la toate celelalte lucruri pe care Natura le oferă spre subzistenţă, fie că ne gândim la «revelaţie», care ne povesteşte despre acele daruri pe care Dumnezeu le-a dat din lume lui Adam, lui Noe şi fiilor săi, se vede foarte limpede că Dumnezeu, aşa cum spune Regele David („Psalmii" 115:6), «pământul l-a

537 Faptele Apostolilor 20:33-35.

538 Toma din Aquino, *Summa theologica* IIa-IIae Q.66 A.7 Corpus.

dat fiilor oamenilor», l-a dat omenirii în comun”. Eco[539]nomistul clasic John Stuart Mill vorbeşte despre acelaşi lucru într-un context similar: „Nu omul a făcut pământul. Acesta este moştenirea originară a întregii specii”.[540]

Legea omenească nu trebuie nicicând să aducă atingere legilor eterne ale lui Dumnezeu.[541] Nici măcar legile proprietăţii private nu pot fi puse deasupra omului ca membru al societăţii umane. Cu alte cuvinte, instituţia proprietăţii private cade, în momentul în care este pusă în joc viaţa omului.

Deşi Toma din Aquino nu vede nimic rău în bogăţie ca atare (din contră, aşa cum vom arăta totuşi, el pune foarte serios la îndoială înclinaţiile tradiţionale către ascetism), el nu şi-o poate închipui în condiţii de extremă penurie pentru semeni (optica lui asupra societăţii, ca alcătuită din semeni care-şi sunt apropiaţi, predetermină mai mult sau mai puţin această viziune). Pe de altă parte, el este conştient că există o sumedenie de nevoiaşi, şi că ar fi imposibil să fie îndestulaţi cu toţii: „Cu toate acestea, de se arată fără putinţă de tăgadă o necesitate atât de neîntârziată, încât reiese evident că trebuie neapărat să fie îndreptată, cu orice mijloc s-ar găsi la îndemână… atunci este legitim ca un om să-şi potolească propria nevoie prin mijlocirea proprietăţii altcuiva, luând-o pe faţă sau în ascuns, căci nu se poate vorbi, în acest caz, de furt sau prădăciune în înţelesul deplin al cuvântului”. Ace[542]asta, pentru că „necesitatea în cauză diminuează sau

539 Locke, *Second Treatise of Government*, 16.

540 Mill, *Principles of Political Economy*, 142; pentru mai multe, vezi M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, îndeosebi paginile 151, 285, 287.

541 Toma din Aquino, *Summa theologica* IIa-IIae Q.66 A.7 Corpus. „Eu răspund că lucrurile care ţin de dreptul uman nu pot să deroge de la dreptul natural sau dreptul divin”.

542 *Ibid.*, IIa-IIae A.7 Corpus.

îndepărtează cu totul păcatul". Ide[543]ea se vede repetată şi în Prim*ul tratat asupra cârmuirii de* John Locke, un binecunoscut apărător al drepturilor (cvasiabsolute) de proprietate.[544]

Bogaţii trebuie să fie pregătiţi să împartă cu alţii în vremuri de restrişte.[545] Toma din Aquino dă exemplul îndreptării din *Vechiul Testament*, care spune că nu este considerată o fărădelege dacă un om se hrăneşte din roadele unei vii care nu îi aparţine. Omul flămând poate mânca pe săturate din viile altora, cu condiţia să nu ia niciun strugure cu el la plecare. Toma susţine că acest lucru nu contravine legii bunăstării dintr-o societate (adică a proprietăţii private), pentru că legea trebuie să fie stabilită în aşa fel încât „să-i înveţe pe oameni să se obişnuiască să fie pregătiţi a dărui şi altora din proprietatea lor".[546] Legea privind spicuitul este privită şi ea în acelaşi spirit. Bogaţii aveau responsabilitatea de a nu trimite un al doilea rând de lucrători, care să adune spicele căzute pe câmp după trecerea primului rând de secerători.[547] Tot ce rămânea pe câmp aparţinea săracilor, văduvelor şi orfanilor.[548] Oricine a citit *Vechiul Testament*

---

543 *Ibid.*, IIa-IIae Q.66, A6 R.0.1.

544 John Locke, *First Treatise on Civil Governments*, 4.42. Vezi şi literatura secundară: Sigmund, *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, mai ales pagina 73.

545 Al doilea lucru care îi revine omului, în ce priveşte lucrurile exterioare, este folosirea lor. În această privinţă, omul se cuvine să posede lucruri exterioare, dar nu ca ale lui, ci in comun, astfel încât, adică, el să fie gata să le dăruiască altora la ceasul lor de nevoie. De aceea şi Apostolul spune [I Timotei 6:17,18]: Celor bogaţi din lumea aceasta [!] porunceşte-le să fie darnici, să fie cu inimă largă etc.»", *Summa theologica* IIa-IIae Q.66, A2 Corpus.

546 „Scopul legii era să-i deprindă pe oameni cu a nu se codi să dăruiască din ceea ce le aparţine", *ibid.*, Ia-IIae Q.105, A2 R.0.1.

547 „De vei intra în via aproapelui tău, poţi să mănânci poamă până ce te vei sătura, dar în panerul tău să nu pui", Deuteronomul 23:24-25.

548 „Când veţi secera holdele voastre în pământul vostru, să nu seceri tot până la fir în ogorul tău şi ceea ce rămâne după secerişul tău să nu

trebuie să fi observat cât de frecvent se enunţă în text dispoziţii speciale cu care să fie protejaţi cei mai neajutoraţi membri ai societăţii.

Dragostea mai mică – spirit comunitar, caritate şi solidaritate

Dintr-un punct de vedere economic, nu putem merge mai departe fără a menţiona realitatea că prima biserică a fiinţat într-un fel de comune, care funcţionau pe baza proprietăţii obşteşti şi a aşteptării că sfârşitul lumii va sosi curând:

Iar toţi cei ce credeau erau laolaltă şi aveau toate de obşte. Şi îşi vindeau bunurile şi averile şi le împărţeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. Iar inima şi sufletul mulţimii celor ce au crezut erau una şi niciunul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obşte Şi nimeni nu era între ei lipsit, fiindcă toţi câţi aveau ţarini sau case le vindeau şi aduceau preţul celor vândute, şi-l puneau la picioarele apostolilor. Şi se împărţea fiecăruia după cum avea cineva trebuinţă.[549]

Un mijloc similar de proprietate avea mai târziu să treacă în spaţiul mănăstirilor, dar ocazional şi în acela al oraşelor creştine, cum ar fi cetatea cehă a Taborului în timpul Războaielor Husite din secolul al XV-lea. Cum au ajuns noţiunile comunitarismului voluntar şi profund religios să se transforme în comunism ateu este o întrebare prin sine însăşi. Oricum, comuniştii sunt datori creştinismului pentru această idee. Cu toate acestea, aşa cum se poate vedea din istorie, viziunea marxist-comunistă

---

aduni; şi în via ta să nu culegi strugurii rămaşi, nici boabele ce cad în via ta să nu le aduni; lasă-le pe acestea săracului şi străinului, că Eu sunt Domnul Dumnezeul tău", Leviticul 19:9-10.

549 Faptele Apostolilor 2:44-45, 4:34-35.

nu a fost capabilă să ofere o alternativă funcţională la capitalism.

Avem relatări despre un comunitarism similar în numeroasele referiri la „Casa Priscilei şi a lui Acvila”.[550] Prima generaţie de creştini voia să creeze o „societate alternativă, care să se separe pe cât posibil de societatea imperială dominantă”.[551] Aceste adunări locale[552] organizau Cine ale Domnului[553] şi strângeau bani pentru săraci.[554]

În latină, *charitas* înseamnă dragoste. În *Noul Testament* mai multe cuvinte sunt folosite pentru dragoste în locul celui folosit astăzi: grecescul *agape* (dragoste divină) diferea de *eros* (dragoste trupească, înflăcărare, atracţie), *stergein* (dragoste familială) şi *philia* (dragoste prietenească).[555] *Charitas* era un gen de dragoste socială, de compasiune. Aproape că s-ar putea spune, despre „dragostea mai mică”, că este un fel de forţă gravitaţională care, deşi slabă (aproape imperceptibilă, în comparaţie cu alte forţe), este similară caităţii, prin aceea că are o intensitate scăzută, greu de sesizat în comparaţie cu alte feluri de dragoste (care sunt intense şi concentrate pe o singură persoană sau pe câteva). Dar, aşa cum se întâmplă cu forţele (nucleare) de scurtă durată, însă puternice, şi cu cele (gravitaţionale) îndepărtate şi slabe, *charitas* ţine laolaltă unităţi numeroase, în cazul nostru societatea – la fel cum gravitaţia ţine laolaltă obiecte aflate la mare depărtare, dar nu are „puterea” forţelor nucleare sau a celor electrice.

Cele mai vechi cutume sau reguli caritabile sau de

---

550 I Corinteni 16: 19, Romani 16:3.

551 Horsley, *Covenant Economics*, 140.

552 *Ibid.*, 144. Se pare că aceste adunări locale le vizita Pavel şi lor le scria epistole din peregrinările sale.

553 I Corinteni 14:23, Romani 16-23.

554 Galateni 2:1-10, Faptele Apostolilor 15:6-41.

555 Pentru mai multe, vezi Lewis, *The Four Loves* sau McCloskey, *The Bourgeois Virtues*; compară cu Letters of C.S. Lewis, 225.

solidaritate sunt cunoscute de pe vremea *Vechiului Testament*.[556] *Noul Testament* dezvoltă mai departe această temă: „Bunurile de prisos, pentru care omul nu avea trebuinţă, trebuia să fie date drept danie, şi nu puse la păstrare ca nişte lucruri de preţ”.[557] Iar în unele cazuri, *Noul Testament* merge încă şi mai departe: „Vindeţi averile voastre şi daţi milostenie”, le spune Iisus discipolilor săi, când îi îndeamnă: „Căutaţi mai întâi împărăţia Lui, şi toate acestea se vor adăuga vouă.”[558]

Dar, cu toate acestea, redistribuirea trebuie să se facă de bunăvoie şi cu bune intenţii. Apostolul Pavel scrie: „Cel ce seamănă cu zgârcenie, cu zgârcenie va şi secera, iar cel ce seamănă cu dărnicie, cu dărnicie va şi secera. Fiecare să dea cum socoteşte cu inima sa, nu cu părere de rău, sau de silă, căci Dumnezeu iubeşte pe cel care dă cu

---

556 După Lowry, „cea mai timpurie sugestie sau concepţie referitoare la justiţia socială sau economică este de găsit în Cartea lui Neemia 5:5 din Vechiul Testament”. Lowry şi Gordon, *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, 5. Citatul biblic este din Neemia 5:1-8: „Atunci s-a făcut murmur mare în popor şi între femei împotriva fraţilor lor Iudei. Erau unii care ziceau: «Noi cu fiii şi cu fiicele noastre suntem mulţi, să ni se dea pâine să ne hrănim şi să trăim». Alţii ziceau: «Ne-am pus zălog viile şi ogoarele şi casele noastre, ca să ne luăm pâine să ne astâmpărăm foamea». Iar alţii ziceau: «Noi luăm bani cu camătă ca să plătim bir regelui, zălogindu-ne viile şi ogoarele noastre. Şi noi avem acelaşi trup ca şi fraţii voştri şi fiii voştri sunt tot aşa cum sunt şi fiii lor; dar iată că noi suntem nevoiţi să ne dăm fiii şi fiicele robi, ba unele dintre fiicele noastre se şi află în robie. N-avem la îndemână niciun mijloc de răscumpărare. Şi viile noastre, şi ogoarele noastre sunt în stăpânirea altora». Când am auzit eu murmurul lor şi astfel de vorbe m-am mâniat foarte tare. Inima mea s-a tulburat” şi am dojenit aspru pe cei mai însemnaţi şi pe căpetenii. «Voi luaţi mită de la fraţii voştri», le-am zis eu. Şi am făcut împotriva lor o adunare mare, şi le-am zis: «Noi, pe cât ne-au ajutat Puterile, am răscumpărat fraţi de ai noştri, Iudei, care fuseseră vânduţi păgânilor; iar voi vindeţi pe fraţii voştri». Ei însă tăceau şi nu găseau răspuns.”

557 Horsley, *Covenant Economics*, 155.

558 Evanghelia după Luca 12:31-33

voie bună”.[559] Apostolul Pavel descrie egalitatea redistribuţiei în următorul citat despre credincioşii bisericii care se ajută reciproc unul pe celălalt:

Duceţi dar acum până la capăt fapta, ca precum aţi fost gata să voiţi, tot aşa să şi îndepliniţi din ce aveţi. Căci dacă este bunăvoinţă, bine primit este darul, după cât are cineva, nu după cât nu are. Nu doar ca să fie altora uşurare, iar vouă necaz, ci ca să fie potrivire: prisosinţa voastră să împlinească lipsa acelora, pentru ca şi prisosinţa lor să împlinească lipsa voastră, spre a fi potrivire, precum este scris: „Celui cu mult nu i-a prisosit, şi celui cu puţin nu i-a lipsit”.[560]

Cât despre strângerea de ajutoare pentru sfinţi, precum am rânduit pentru Bisericile Galatiei, aşa să faceţi şi voi. În ziua întâi a săptămânii (Duminică), fiecare dintre voi să-şi pună deoparte strângând cât poate, ca să nu se facă strângerea abia atunci când voi veni. Iar când voi veni, pe cei pe care îi veţi socoti, pe aceia îi voi trimite cu scrisori să ducă darul vostru la Ierusalim.[561]

Plasa de siguranţă socială din sânul bisericii trebuia să funcţioneze în acest fel. Dar nu se punea problema aplicării ei la nivelul întregii societăţi, unde Pavel nu avea nicio garanţie că banii strânşi vor fi corect administraţi şi împărţiţi. Banii nu erau trimişi decât acolo unde exista o necesitate urgentă.

Să vedem acum pe scurt etosul economic care s-a dezvoltat ceva mai târziu în Europa predominant creştină.

Evoluţia ulterioară: ascetismul lui Augustin şi realismul lui Toma din Aquino

---

559 II Corinteni 9:6-7.

560 II Corinteni 8:11-15.

561 I Corinteni 16:1-3.

Augustin şi Toma din Aquino s-au numărat printre personalităţile decisive care i-au dat formă Europei creştine şi i-au influenţat evoluţia. Putem descifra în multe părţi din *Noul Testament* tensiunea dintre acceptarea acestei lumi şi împingerea ei pe un loc secundar, chiar dacă învăţăturile lui Iisus nu se constituie într-o negare apriorică la adresa lumii. Unul dintre mesajele esenţiale ale evangheliei lui Iisus era alcătuit din vestea, repetată de multe ori, că „împărăţia Domnului e aproape”.[562] Într-un anumit sens, ea este deja prezentă în această lume materială, ca şi cum s-ar afla într-o permanentă stare de sosire, aidoma valurilor care se sparg pe malul acestei lumi.[563]

Augustin se regăseşte, în mare măsură, în platonicism:[564] lumea existentă el o vede doar ca pe o halucinaţie, ca pe un joc de umbre, care doar face simţită lumea *cu adevărat existentă* – pentru el, vizibilul nu reprezintă realitatea (ceea ce seamănă din multe puncte

---

562 „S-a împlinit vremea şi s-a apropiat împărăţia lui Dumnezeu. Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie” (Evanghelia după Marcu 1:15). Împărăţia lui Dumnezeu este un concept straniu, greu de identificat; „Şi nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo. Căci, iată, împărăţia lui Dumnezeu este înăuntrul vostru” (Evanghelia după Luca 17:21). Faptul că împărăţia nu este aici sau acolo îl găsim foarte frumos descris în Evanghelia apocrifă după Toma: „Iisus a spus: Dacă cei care vă îndrumă vă spun: «Iată, împărăţia este în cer», atunci paserile vă vor întrece. Dacă ei vă spun că este în mare, atunci peştii vă vor întrece. Ci împărăţia este în lăuntrul vostru şi în afara voastră”, fraza cu numărul 3 din traducerea semnată Patterson şi Meyer, *The Scholars' Translation of the Gospel of Thomas*.

563 C.S. Lewis descrie probabil cel mai bine sosirea împărăţiei Domnului: „În momentul prezent, ne aflăm în afara lumii, de partea cealaltă a uşii, jinduind să fim înăuntru. Discernem difracţia Fresnel şi puritatea sensului, dar acestea nu ne fac să fim curaţi şi puri. Nu ne putem amesteca printre splendorile pe care le vedem. Dar toate foile Noului Testament foşnesc de zvonul că nu întotdeauna va fi aşa. într-o zi, cu voia Domnului, vom intra înăuntru”, *The Weight of Glory*, 16-17.

564 Mai concret, spre exemplu, în cartea 7 din *Confesiuni*.

de vedere cu extremele ocazionale ale unei concepţii raţionale despre lume, în care abstracţiunile sunt aşezate deasupra concretului). Aici nu este vorba nemijlocit despre dualismul trup-spirit, dar, în ciuda acestui fapt, Augustin concepea trupul ca pe „greutatea sufletului”.[565] Însăşi această noţiune însemna că economia nu-i atribuia prea mare importanţă. Dintr-un punct de vedere economic, va fi interesant să urmărim o altă mare personalitate ulterioară, Toma din Aquino, care a mutat centrul atenţiei dinspre interiorizarea augustină spre cercetarea lumii exterioare.

Scrierile lui Aristotel, care au îndreptat atenţia mai degrabă către lumea exterioară, au fost descoperite în Europa abia în vremea lui Toma din Aquino. La sfârşitul perioadei de mijloc a Evului Mediu, Aristotel era văzut ca o ameninţare la adresa creştinismului orientat spre concepţia augustină. Toma din Aquino nu dispreţuia interpretarea aristotelică a subiectelor profane, ci, dimpotrivă, se adânceşte în studiul lor, aşa încât, încet-încet, va începe să se admită că „lumea se bucură de o atenţie iubitoare”.[566] La fel cum Augustin a făcut legătura între ideile platonicismului şi creştinism, Toma din Aquino a făcut acelaşi lucru cu ideile lui Aristotel (el se referă aproape permanent la Aristotel în scrierile sale – ba mai mult, îl numeşte Filosoful, cu literă mare!).[567] Una dintre

565 Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, 19.17: „Când vom fi ajuns la acea pace, viaţa aceasta muritoare va face loc uneia care este eternă, iar trupul nostru nu va mai fi acest trup animal care prin pervertirea sa îngreuiază sufletul, ci un trup spiritual, care nu simte nicio trebuinţă, ci în toate mădularele sale se supune voinţei”. Pe de altă parte, trebuie să menţionăm că Augustin a încercat să lase în urmă varianta extremă a lui Platon, şi mai ales dualitatea minte-materie a lui Plotin, în care carnea are o conotaţie pronunţat negativă. O diferenţiere mai detaliată şi mai sofisticată poate fi găsită în naraţiunea lui Augustin pe marginea Psalmului 142, al optulea verset. Pentru mai multe amănunte, vezi, de exemplu, Sipe, „Struggling with Flesh: Soul/Body Dualism in Porphyry and Augustine”.

566 Falckenberg şi Drake, *History of Modern Philosophy*, 13.

567 În pofida faptului că Toma din Aquino acceptă o mare parte din

contribuţiile principale ale lui Toma a fost aceea că a servit drept alternativă la neo-platonicismul augustin, care timp de o mie de ani a susţinut în mod predominant învăţăturile Bisericii occidentale.[568] Prin „botezul" lui Aristotel, Toma din Aquino a creat un sistem care vedea lumea creată prin nişte ochi pregnant mai prietenoşi. Una dintre acuzaţiile timpului la adresa lui Toma (şi a lui Albert), care descrie foarte bine acest lucru, este următoarea: „Ei pretind o înţelepciune divină, deşi lumescul e mai degrabă înnăscut în mintea lor".[569]

Toma din Aquino şi celebrarea realităţii

Gândirea neoplatoniciană favorizează noţiunea unei ascensiuni spre existenţa neschimbătoare a lui Dumnezeu, printr-o ierarhie gradată, rangurile fiind definite mai mult sau mai puţin în funcţie de legăturile cu materia. Toma din Aquino vede însă altfel chestiunea: „Orice lucru, fie el viu sau nu, fie el material sau spiritual, fie el desăvârşit sau într-o stare de plâns, şi, de fapt, fie el bun sau rău – orice lucru care are existenţă ne face să ne confruntăm cu însăşi existenţa fundamentală a lui Dumnezeu. Această lume nu este doar bună – ci este, într-un sens foarte precis,

---

preceptele lui Aristotel, el nu le primeşte în mod necritic, şi ar fi o simplificare grosieră să afirmăm că tomismul nu este altceva decât aristotelism în altă formă, „rebotezat". El îl citează pe Aristotel aşa încât să nu mai fie nevoit să repete inutil nişte evidenţe deja demonstrate, şi nu din admiraţie oarbă în faţa cuvântului rostit de Filosof. Spre deosebire de contemporanul său, Siger din Brabant, care a spus sus şi tare că opinia Filosofului trebuie păzită mai abitir decât adevărul, pentru Toma era vorba de apărarea în primul rând a adevărului, şi nu a lui Aristotel. Asupra anumitor privinţe, Toma, din contră, semnalează argumentaţia eronată a lui Aristotel, iar în unele chestiuni el înclină spre opinia lui Augustin sau a neoplatonicianului Dionisos Areopagitul.

568 „Adevărul este că, istoriceşte vorbind, Biserica Catolică a început prin a fi platoniciană, prin a fi mai degrabă prea platoniciană", Chesterton, *St. Thomas Aquinas*, 36.

569 Pieper, *Guide to Thomas Aquinas*, 121.

sfântă."[570] Toma ne povăţuieşte să arătăm respect faţă de *toată* creaţia, să privim pozitiv spre tot ceea ce există. În propriile lui cuvinte: „fiecare lucru este bun pentru că posedă fiind în realitate… fiindul însuşi trebuie să fie numit un bine". „Du[571]mnezeu este în toate lucrurile". Din[572]tr-o perspectivă ontologică, Toma din Aquino înţelegea lumea materială ca fiind absolut real*ă Ace*astă lume nu este doar o halucinaţie, o umbră, o capcană, un banc de încercare pentru rău, o vestitoare imperfectă a lumii reale – aşa cum putem găsi la platonicienii extremi şi în unele noţiuni augustine. Pentru Toma, avea sens, din toate punctele de vedere, să cauţi să rezolvi problemele acestei lumi.[573]

Toma din Aquino a mers chiar mai departe decât Aristotel cu optica sa pozitivă asupra *materiei*. După Aristotel, lumea a fost formată de Dumnezeu din materie *pre*-existentă, care nu reprezenta un obiect al creaţiei lui Dumnezeu, ci materialul din care Dumnezeu nu a făcut decât să creeze entităţi individuale. Toma, în deplină concordanţă cu învăţăturile iudaismului, rămâne convins că până şi această materie primordială a fost creată de

---

570 Pieper, *ibid.*, 142.

571 Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* III, Q.7, partea 3. Ca să fie mai explicit, iată cum sună raţionamentul logic: „Din toate aceste consideraţii, reiese în mod evident că nicio esenţă nu este rea în sine. De fapt, răul este pur şi simplu privarea de ceva la a cărui posesiune un subiect este îndreptăţit prin originea sa... Dar privarea nu este o esenţă; mai degrabă, este o negare într-o substanţă. Prin urmare, răul nu este o esenţă în lucruri. Iarăşi spun, fiecare lucru are un fiind în realitate, care este în acord cu esenţa sa. Întrucât posedă fiind, are ceva bun; căci, dacă binele este ceea ce doresc toţi, atunci fiindul însuşi trebuie să fie numit un bine, pentru că toţi doresc să fie. Drept urmare, aşadar, fiecare lucru este bun pentru că posedă fiind în realitate. Dar binele şi răul sunt contrarii. Atunci, nimic nu este rău în virtutea esenţei sale... Şi fiecare fiind are în intenţie un bine, atunci când acţionează, aşa cum s-a demonstrat. Prin urmare, niciun fiind, ca fiind, nu este rău."

572 Toma din Aquino, *Summa theologica* I. Q8 (Dacă Dumnezeu este în toate lucrurile) A1, Corpus.

573 Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, 71, 96.

Dumnezeu şi că până şi aceasta este lucrarea unui Dumnezeu *bun*[574], „căci tot ce a creat Dumnezeu este bun”.[575] Toma contrazice afirmaţia lui Augustin, „pentru ca sufletul să fie fericit, trebuie să fie separat de tot ce este corporal”[576], cu ideea că sufletul sechestrat afară din trup nu-i seamănă lui Dumnezeu cu nimic mai mult decât sufletul aflat în trup. Corporalitatea, aşadar, nu trebuie să fie negativă; dimpotrivă, Toma o apără.

Această chestiune, care la prima vedere ar părea lipsită de vreun caracter spectacular, comportă consecinţe enorme, mai ales pentru economie. Dacă Dumnezeu a creat lumea din nimic, *ex nihilo*, atunci şi materia trebuie să fie creaţia lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere, materia, realitatea şi *această* lume reprezintă ceva bun – de care merită, aşadar, să te preocupi, pe care merită să încerci să îmbunătăţeşti, merită să-i dai atenţie. Astăzi, se pare, noi ne aflăm la o extremă oarecum diferită, aceea a prea multei griji pentru lumea materială, exterioară nouă, şi neglijând-o pe cea interioară, spirituală, sau neglijând *grija pentru suflet* (cum scrie unul dintre cei mai influenţi filosofi cehi ai secolului XX, Jan Patočka). Or, era dinainte de Toma înclina tocmai în direcţia opusă. Această oscilaţie a pendulului este interesantă, dat fiind că ambele extreme se cuvine să fie evitate. Cum bine spunea biograful lui Toma, G.K. Chesterton: „Dumnezeu l-a făcut pe Om capabil să vină în contact cu realitatea; iar ceea ce Dumnezeu a unit, niciun om nu poate să despartă”.[577] Privite lucrurile prin prisma lui Toma din Aquino, avem în faţă ceea ce s-ar putea numi o binecuvântare şi o emancipare a ceea ce astăzi constituie percepţia comună asupra

---

574 Toma din Aquino, *Summa theologica* I. Q44, A2, Corpus.

575 I Timotei 4:4: „Pentru că orice făptură a lui Dumnezeu este bună”.

576 Opinie a lui Augustin invocată în *Summa theologica*, Ia-IIea. Q4, A6, Corpus. Citatul original provine din Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, 22.26.

577 Chesterton, *St. Thomas Aquinas*, 91.

comportamentului economic.

Arhetipuri ale mâinii invizibile

Dar ce facem cu răul? Este necesar să-l pedepsim riguros şi să-l eradicăm prin restricţii şi legi? Thomas Hobbes, care pentru mulţi este cel mai mare filosof al erei moderne, vine cu o soluţie. După Hobbes, omul se naşte infectat de rău şi, de aceea, faptele lui trebuie să fie ferm corijate şi inspectate. El oferă drept soluţie mâna fermă şi dură a unui conducător-tiran cineva cu puteri executive clare, care să suprime tot răul.[578]

Dacă acest lucru nu se întâmplă, atunci depravarea se va răspândi printre oamenii liberi şi, nu după mult timp, toată lumea se va război cu toată lumea *(bellum omnium contra omnes)* şi haosul va începe să crească. Nu mai e nevoie să subliniem că această viziune are efecte uriaşe pentru noţiunea de libertate economică a indivizilor, în orice mod s-ar petrece implicarea lor economică. Toma din Aquino este împotriva acestei idei: „Orice rău are la bază un bine. Într-adevăr, răul nu poate să existe prin el însuşi, dat fiind că nu are esenţă... Aşadar, orice rău este într-un lucru bun". Rău[579]l în şi prin sine (în şi pent*ru sin*e) nu există. Est[580]e imposibil că comiţi un rău dacă nu există

578 Hobbes, *Leviathan*, 129. „Frica de pedeapsă să-i lege de îndeplinirea angajamentelor pe care şi le-au luat... dreptatea, echitatea, modestia, mila şi, una peste alta, să facem altora ce ne-am dori şi noi să ne facă alţii, din proprie iniţiativă şi fără spaima de vreo putere care să intervină... sunt contrare impulsurilor noastre naturale".

579 Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* III, capitolul 11 (titlul capitolului este „Că răul se întemeiază pe bine"). „Se poate de asemenea arăta, din consideraţiile anterioare, că orice rău se bazează pe un ceva bun. Într-adevăr, răul nu poate să existe prin sine, dat fiind că nu are esenţă, aşa cum am demonstrat".

580 *Ibid.*, capitolul 12. în capitolul 7, Toma conchide, cu oarecare bucurie, că „este imposibil ca orice fiinţă, în calitate de fiinţă, să fie rea... Prin această consideraţie, eroarea maniheiştilor este respinsă, căci ei susţineau că unele lucruri sunt rele prin însăşi natura lor."

vreun bine de dragul căruia să faci o faptă rea. Rău[581]l pur nu poate fi intenţionat; el nu poate avea loc decât în afara intenţiei. Luc[582]ruri rele (decizii rele) există, da[583]r ele desfid orientarea de bază a naturii umane. Fir[584]ea omului, şi judecata raţională, tind înspre bine. Până şi Socrate era de aceeaşi părere: „Oricine face un lucru greşit sau rău îl face fără să vrea”.[585]

Ca să nu fiu înţeles greşit: eu nu vreau să spun aici că omul era sau este bun, ci numai în măsura în care natura lui, esenţa lui primară, dacă vreţi, este bună. Omul are o esenţă bună, a fost creat în bine, dar a avut loc o distorsiune şi omul chiar săvârşeşte fapte rele.[586] Dar el are o tendinţă spre bine şi nu este putred până în măduva oaselor; omul rămâne, ca să ne exprimăm în termenii creştinismului, în continuare mântuibil, inclusiv „în tot ce e mai rău”. Dacă nu există nimic, absolut nimic bun la fiinţa omenească, atunci la ce bun să fie mântuită?[587] Aceasta este tocmai esenţa umană căreia Dumnezeu poate să-i vorbească şi căreia i se adresează cu provocările şi chemările sale. Lucrurile rele care se săvârşesc sunt o submulţime a binelui. Omul poate să aibă în vedere răul

581 *Ibid.*, capitolele 4, 6 şi 7.

582 *Ibid.*, capitolul 14: „Aşadar, este limpede că răul e o cauză accidentală şi nu poate fi o cauză directă prin el însuşi”. Sau, în altă parte, III, capitolul 71: „Este imposibil ca un factor să facă ceva rău, afară decât în virtutea faptul că factorul are în intenţie ceva bun”.

583 *Summa theologica* Ia-IIae, Q18, A1.

584 *Ibid.*, Q71, A2, OTC, citându-l pe Augustin (De libero arbitro III, 13): „Orice viciu, doar fiindcă e viciu, e contrar naturii”.

585 „Ca şi cum ar fi cineva care să facă de bunăvoie lucruri rele. Sunt perfect convins că niciun om înţelept nu crede că vreo fiinţă omenească face greşeli fiindcă aşa vrea sau face din proprie voinţă ceva greşit ori rău. Ei ştiu prea bine că oricine care face ceva greşit sau rău o face fără să vrea”, Platon, *Protagoras*, 345d-e.

586 Evanghelia după Marcu 7:20-23; Ieremia 17:9.

587 Nu cei sănătoşi au nevoie de doctor, ci cei bolnavi”, Evanghelia după Marcu 2:17; „Care voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină”, I Timotei 2:4.

(crima), dar fapta se săvârşeşte cu o intenţie diferită (poate din răzbunare, care este modul subiectiv în care omul percepe dreptatea, iar dreptatea este un bine – el obţine răzbunare din [sentimentul său de] dreptate). Până şi cele mai îngrozitoare rele (cum ar fi Holocaustul sau arderea pe rug a vrăjitoarelor) sunt înfăptuite sub pretenţia (retorică, dar care reprezintă şi convingerea multora) unui bine superior, care se afla în spatele răului (naziştii susţineau că doresc *Lebensraum* [spaţiu vital sau nevoia de extindere]; inchizitorii, că faptele lor vor alunga răul din lume). Omul, deci, a comis în totalitate din greşeală cel mai mare rău imaginabil, dar întotdeauna a făcut-o din (foarte strâmb-subiectiva) dorinţă de a ajunge la *un fel* de bine. Intenţia nu ajunge pentru bine; este necesară şi cunoaşterea.

Răul îşi are rolul său în această lume, aşa cum spuneam mai devreme: „Căci dacă tot răul ar fi împiedicat să se întâmple, mult bine ar lipsi din univers”,[588] scria Toma. În altă parte el spune că „Multe bune se află în lucruri, care nu s-ar găsi acolo, dacă n-ar exista şi rele”.[589] Şi peste toate:

Nu intră în căderea proniei divine să oprească tot răul din lucruri… binele întregului are întâietatea în faţa binelui unei părţi. Se cade ca un stăpânitor cu bună prevedere să nu ia în seamă o oarecare lipsă a binelui dintr-o parte, pentru ca întregului să-i poată creşte binele… Dacă răul ar fi scos din unele părţi ale universului, multă perfecţiune ar pieri din el, a cărui frumuseţe izvorăşte dintr-o unificare ordonată a lucrurilor bune şi rele. De fapt, chiar dacă lucrurile rele îşi au originea în neajunsurile unor lucruri bune imperfecte, totuşi, anumite **lucruri bune vor rezulta şi de aici, ca urm**are a providenţei stăpânitorului. Astfel, chiar şi o pauză mută

588 Toma din Aquino, *Summa theologica* I. Q22, A2, R.02.

589 Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* III, capitolul 71.

sporeşte dulceaţa unui imn. Prin urmare, răul nu trebuie să fie scos din lucruri de providenţa divină. [sublin[590]ierea îmi aparţine]

În unele privinţe, începe să sune la fel ca teza pe care o vom găsi mai târziu la Mandeville, în *Fabula albinelor sau Vicii private, câştiguri publice*.[591] În cartea lui intitulată *Noi studii de filosofic, politică, economie şi istoria ideilor*, F.A. Hayek sesizează foarte bine acest context; el face referire explicită la lipsa de originalitate a reflecţiei lui Mandeville: „Nu se văzuse nevoit să admită chiar şi Toma din Aquino că *multitudae utilitates rentur şi omni peccata districte prohiberentur* – că multe lucruri folositoare s-ar vedea împiedicate, dacă toate păcatele ar fi strict interzise?”[592]

Ideea că există o mână invizibilă sau că strădania în rău, nesistematică şi frecventă, din partea unui individ aflat în societate, duce la un câştig colectiv, este bine cunoscută şi printre antici. Nu Adam Smith, nici Bernard Mandeville, şi nici măcar Toma din Aquino, nu au fost primii care să exprime acest principiu. Poetul antic Aristofan scria:

Ştii cum se zice din bătrâni:
Toate sforţările noastre smintite şi îngâmfările goale
Sunt date peste cap, până la urmă, spre binele tuturor.[593]

---

590 Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* III, capitolul 71, partea 7.

591 La vremea publicării sale pentru prima oară, fabula a provocat un imens scandal (Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, 252) şi vom arăta mai târziu de ce.

592 Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, 252. Citat din *Summa theologica* IIa-IIae. Q78, A.2.

593 Aristofan, *Adunarea femeilor*, 289. Citat de Hayek în *The Trend of EconomicThinking: Essays on Political Economists and Economic Thinking*, vol. 3, 85, dar şi în *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, 254.

Dar concepţia lui Toma ţinteşte în altă parte. Chiar dacă Dumnezeu nu doreşte răul[594], Toma pune existenţa răului în contextul dovezii în favoarea existenţei şi a providenţei lui Dumnezeu, şi împotriva celor care văd în faptele rele dovada inexistenţei lui Dumnezeu. Pentru binele întregului, răul parţial trebuie cu necesitate să existe.[595] Binele întregului trece înaintea binelui părţilor sale, aşa cum arătam mai sus. În sprijinul acestor idei, Toma aduce două citate din *Biblie*:

Eu întocmesc lumina şi dau chip întunericului, Cel ce sălăşluieşte pacea şi restriştei îi lasă cale: Eu sunt Domnul Care fac toate acestea.[596]

Şi în alt loc:

Sună oare trâmbiţa în cetate fără ca poporul să nu se înspăimânte? Se întâmplă vreo nenorocire în cetate fără ca Domnul să nu o fi pricinuit?[597]

Dacă binele absolut ar exista, cu siguranţă ar trebui să fie un mod de a-l concepe pe Dumnezeu. Cu toate acestea, vedem din citatele de mai sus că evreii vedeau lucrurile într-o lumină ceva mai complicată: chiar dacă Dumnezeu este cel de la care vine pacea, tot el „pricinuieşte nenorocirea”. În ultimă instanţă, Dumnezeu

---

594 Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* I, capitolul 95.

595 Toma din Aquino, *Summa theologica I*. Q22, A2, R.02.

596 Isaia 45:7.

597 Amos 3:6. Cu acest comentariu din *Wesley's Notes*: „Răul... fie nemijlocit prin mana Domnului, fie prin cele ale celor trimişi de El. Indiferent care ar fi instrumentele folosite, Dumnezeu este factorul principal. Din gura Lui purced atât binele, cât şi răul”. Comentariul concis al lui Matthew Henry: „Răul păcatului este din noi înşine, noi îl făptuim; dar tulburarea răului este de la Dumnezeu, şi el o face, indiferent cine îi sunt instrumentele”.

este Cel care a pus pomul cunoaşterii binelui şi răului în Grădina Edenului, iar când omul a mâncat din rodul pomului, El a observat că „s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele şi răul”.[598] Pe de altă parte, am arătat din nou că până şi Satan, întruchiparea răului, joacă un rol dual: rolul lui rău serveşte drept contribuţie la *vreun* soi de bine. Dar, pentru ca binele şi răul să existe în chip de categorii morale, trebuie să existe şi libertate, pentru că nu putem vorbi despre moralitate decât în contextul liberului arbitru. În acest sens, binele nu poate să existe fără rău (sau măcar fără posibilitatea lui). Posibilitatea răului a existat până şi într-un Eden perfect.

Râul nu poate deci să fie şters de pe lume, şi nici nu e de dorit. Această concepţie nu vine să legitimeze ideea de laissez-faire în mod direct, dar o îmbogăţeşte semnificativ. Am arătat deja acest lucru, parţial, în parabola neghinei. În orice caz, ne-a depărtat mult de optica eradicării nemiloase şi până la capăt a viciilor, prin mâna unei autorităţi stăpânitoare. Providenţa dumnezeiască nu exclude răul. „Aşa cum nu se cade ca binele tuturor să se nimicească, pentru ca răul unuia să dispară, mai ales că Dumnezeu este atât de puternic încât să poată îndrepta orice rău către un scop bun”.[599] Sau, ca s-o spunem şi mai pe şleau: „Eu răspund că nu e sub nicio formă cinstit să împingi un om să păcătuiască, dar e cinstit să te foloseşti de păcatul altuia înspre a face un bine, căci până şi Dumnezeu se foloseşte de toate păcatele întru bine, dat fiind că El scoate un ceva bun din orice rău”.[600]

Uneori e mai bine să înhami dracul la plug, decât să te lupţi cu el. În loc să consumi cantităţi enorme de energie în bătălia cu răul, e mai bine să-ţi foloseşti forţele în direcţia scopurilor urmărite – să aşezi o moară peste pârâul cu ape învolburate sau să-l înhami pe diavol, cum a

598 Facerea 3:27.

599 Toma din Aquino, *Summa theologica* I. Q92, A1, R.0.3.

600 *Ibid.*, IIa-IIae Q.78 A4 Corpus.

făcut Sfântul Procopie al cehilor. Dacă nu-l poţi învinge, păcăleşte-l! E mai înţelept şi mai cu folos să pui cum se cuvine la treabă forţele haotice ale naturii, decât să te zdrobeşti inutil să le suprimi, într-un zadarnic efort sisific. Aici e vorba de acelaşi blestem al răului pe care-l cunoaştem deja, mulţumită nebăgării de seamă a lui Mefisto, care s-a scăpat să spună:

> Din acea forţă o parte, care Răul îl doreşte,
> Dar până-n urmă tot să facă Binele sfârşeşte.[601]

Ajunge să dirijăm şi să reglementăm energia autopropulsată a haosului, care se autoalimentează şi creează o buclă de feedback a cauzalităţii, în aşa fel încât să servească scopurilor noastre, la fel cum a făcut sfântul ceh. Economia ar trebui aşadar să însemne arta cârmaciului. Interacţiunea dintre haos şi liberă voinţă nu trebuie înţeleasă ca un obstacol (chiar dacă ne apare ca o mare furtunoasă), ci ca o resursă. În loc de-a încerca să-i domolim mării valurile mânioase şi de-a încerca s-o dirijăm cu ameninţări, ar trebui să învăţăm cum să pilotăm corabia pe ea. Michael Novak are o analiză interesantă a acestei probleme în cartea lui *Spiritul capitalismului democratic*. El afirmă că, în toate sistemele care au existat de-a lungul istoriei, numai cel al capitalismului democratic a înţeles cât de adânc înrădăcinat este „păcatul” în spiritul uman; dar niciun sistem nu are cum să-l smulgă din rădăcini. Din acest motiv, capitalismul ia „lumea căzută” ca bază a realităţii şi, în plus, reuşeşte „să-i retransforme energia în forţă creatoare”.[602]

Până la urmă, şi Dumnezeu „ară cu dracul la plug”. El poate să folosească – şi foloseşte – acest rău drept slujitor (chiar dacă, în conformitate cu interpretarea

---

601 Goethe, *Faust*, partea întâi, scena 3. Traducerea în engleză: Goethe, *Goethe's Faust*, 159.

602 Novak, The Spirit of Democratic Capitalism, capitolul 4, „Sin”.

pasajului din „Ezechiel”, e o slugă năbădăioasă[603]).

Omul bun sau rău

Întrebarea dacă omul este bun sau rău constituie o interogaţie fundamentală pentru ştiinţele sociale. De la această întrebare va porni „reglementarea”. Dacă omul este rău din fire, atunci se impune să fie împins cu forţa spre bine (în contextul şi sub pretextul „binelui social”) şi să i se limiteze libertatea. Dacă este *o lume sălbatică, a luptei pe viaţă şi pe moarte între oameni*, aşa cum crede Hobbes, atunci avem nevoie de un stat puternic, de un Leviatan care să-i forţeze pe oameni în direcţia binelui (nefiresc pentru oameni).

Dar dacă *natura* umană (sau ceva din sâmburele

603 Ezechiel 28:11-19. Această profeţie la adresa regelui Tirului a fost atât de convingătoare, încât a devenit o trimitere directă la îngerul căzut Lucifer. Fiind atât de persuasivă şi poetică, merită s-o citäm aici în întregime: „Şi a fost cuvântul Domnului către mine şi mi-a zis: «Fiul omului, plânge pe regele Tirului şi-i spune: Aşa zice Domnul Dumnezeu: Tu erai pecetea desăvârşirii, deplinătatea înţelepciunii şi cununa frumuseţii. Tu te aflai în Eden, în grădina lui Dumnezeu; hainele tale erau împodobite cu tot felul de pietre scumpe: cu rubine, topaze şi diamante, cu crisolit, onix şi iaspis, cu safir, smarald, carbuncul şi aur; toate erau pregătite şi aşezate cu iscusinţă în cuibuleţe şi puse pe tine în ziua în care ai fost făcut. Tu erai heruvimul pus ca să ocroteşti; te aşezasem pe muntele cel sfânt al lui Dumnezeu, şi umblai prin mijlocul pietrelor celor de foc. Fost-ai fără prihană în căile tale din ziua facerii tale şi până s-a încuibat în tine nelegiuirea. Din pricina întinderii negoţului tău, lăuntrul tău s-a umplut de nedreptate şi ai păcătuit, şi Eu te-am izgonit pe tine, heruvim ocrotitor, din pietrele cele scânteietoare şi te-am aruncat din muntele lui Dumnezeu, ca pe un necurat. Din pricina frumuseţii tale s-a îngâmfat inima ta, şi pentru trufia ta ţi-ai pierdut înţelepciunea. De aceea te-am aruncat la Pământ şi te voi da înaintea regilor spre batjocură. Prin mulţimea nelegiuirilor tale, săvârşite în negoţul tău nedrept, ţi-ai pângărit altarele tale; şi Eu voi scoate din mijlocul tău foc, care te va şi mistui; şi te voi preface în cenuşă pe pământ înaintea ochilor tuturor celor ce te văd. Toţi cei ce te cunosc între popoare se vor mira de tine, vei ajunge o groază şi în veci nu vei mai fi»”.

ontologic al fiinţei omului, însăşi esenţa „eului” său) este bună, atunci devine posibil mai mult laissez-faire. Omul poate fi *lăsat în voia lui*, pentru că firea umană va avea tendinţa automată de a-l dirija spre bine. Intervenţiile statului, reglementarea şi limitarea libertăţii nu trebuie să apară decât acolo unde omul ca parte dintr-un întreg nu este suficient de raţional (la un nivel colectiv), acolo unde coordonarea socială spontană funcţionează deficitar sau acolo unde coordonarea *forţată* are posibilitatea să aducă rezultate mai bune (în cazul externalităţilor, de exemplu). Aceasta este una dintre întrebările-cheie pentru economie: se poate conta pe liberul arbitru a mii de indivizi sau societatea are nevoie de coordonare venită de sus? În care dintre domeniile de activitate umană piaţa spontană poate ajunge la rezultate optime? Când se întâmplă ca interacţiunea dintre activităţile libere (nereglementate) ale oamenilor să tindă spontan spre bine şi când spre rău? Tocmai în această problemă a caracterului bun sau rău pe care-l are esenţa umană rezidă diferenţa dintre variatele curente de gândire Suntem o societate de rău-făcători sau de bine-făcători? De netrebnici sau de semeni?

Societatea semenilor

Dragostea faţă de aproapele tău este unul dintre mesajele esenţiale ale creştinismului. Omul se naşte ca *zoon politikon*, ca fiinţă socială.[604] Nu ne adunăm laolaltă în societăţi din cauza neajunsurilor sau a nevoilor pe care nu ni le putem satisface singuri (nu acesta este motivul primordial), ci din cauza caracterului nostru social.[605] Nici

604 Toma din Aquino, *Summa theologica* I. Q97, A4, Corpus; de asemenea, *Summa contra gentiles* III, capitolul 117. Termenul şi ideea de *zoon politikon* îi aparţin, desigur, lui Aristotel. Vezi şi Toma din Aquino, *De regno* [Despre guvernarea regală, către regele Ciprului]: „Dar îi stă în fire omului, mai mult decât oricărui alt animal, să fie o creatură socială şi politică, să-şi ducă viaţa într-un grup”, 1.1.4.

605 Pe de altă parte, pentru a evita orice posibile interpretări eronate,

măcar nou-creatul şi perfectul Adam nu a fost menit pentru singurătate: „Şi a zis Domnul Dumnezeu: «Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el»”.[606]

În paginile tratatului *Summa theologica*, Toma din Aquino argumentează că omul a fost făcut că ducă „o viaţă socială” chiar şi în Grădina Edenului – într-o stare de perfecţiune şi de inocenţă.[607] Dar merge chiar mai departe decât atât: pentru el, omul este în mod firesc *aproapele şi prietenul oricărui alt om*, ceea ce se constituie într-o opoziţie absolută la concepţia lui Hobbes, în care *omul este lup pentru oameni*. Omul lui Toma este bun şi, ca fiinţă socială, este determinat să facă bine chiar şi altora. Această idee are o influenţă fundamentală asupra concepţiei despre societate şi, ca atare, şi asupra formării instrumentelor (economice) cu care omul operează.

În plus de aceasta, dat fiind că „omul este din fire un animal social”, el are nevoie să fie ajutat de alţi oameni ca să-şi atingă propriul scop. Acest lucru se realizează în cel mai potrivit mod prin iubire frăţească între oameni. Prin urmare, după legea lui Dumnezeu, care îi îndreaptă pe oameni spre ţelul lor final, iubirea de semeni ne este dinainte scrisă… Oamenilor le este în fire, dară, să se iubească unul pe celălalt. Dovada grăitoare este în faptul că orice om simte un soi de ghes dinăuntru să-i vină în ajutor altuia la nevoie, chiar dacă nu-l cunoaşte dinainte.

---

se cuvine să notăm că omul lui Toma este un individ — individualitatea există (vezi *Summa contra gentiles* III, capitolul 113) şi sufletele sunt specifice (Sigmund, *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, 137). La vremea respectivă, nici măcar această chestiune nu era clară. Aici s-a inflamat şi dispută cu filosofii islamici, care credeau că toţi oamenii au un *ratio communis* — o raţiune comună.

606 Facerea 2:18.

607 „Pentru că omul este de la natură un animal social şi, ca urmare, ar fi dus o viaţă socială şi în starea lui de inocenţă”, *Summa theologica* I, Q97, A4, Corpus.

De pildă, îl cheamă înapoi când a luat-o pe un drum greşit, îl ajută să se scoale dacă s-a împiedicat şi a căzut, şi multe alte fapte de acest fel: „ca şi cum orice om ar fi de la natură aproapele şi prietenul oricărui alt om”.[608]

Şi mai departe:

Căci oamenii îşi vin unii altora în ajutor ca să cunoască adevărul, iar unul îl poate îndemna pe altul către bine, şi să-l oprească de la rău. De aici vine şi spusa: „Fierul cu fier se ascute şi un om ascute mânia altui om” (Pildele lui Solomon 27: 17) Şi se spune în Ecclesiastul (4: 9-12): „Mai fericiţi sunt doi laolaltă decât unul, fiindcă au răsplată bună pentru munca lor; căci dacă unul cade, îl scoală tovarăşul lui. Dar vai de cel singur care cade şi nu este cel de-al doilea ca să-l ridice! Asemenea când doi se culcă se încălzesc, iar unul cum s-ar putea încălzi? Şi dacă unul este luat fără de veste, cel de-al doilea sare pentru el; căci sfoara pusă în trei nu se rupe degrabă”.[609]

Dar chiar ştiind aceste lucruri, Toma continuă să vadă drept necesară existenţa domnitorilor; stăpânitori care să corijeze mişcarea liberă a mulţimilor, pentru ca societatea să nu se destrame. Toma nu lasă loc pentru anarhie. Citatul de mai jos reprezintă această realitate în câteva fraze. În plus, el ia în considerare coordonarea intereselor publice de către un conducător, ceea ce formează subiectul central al ştiinţei economiei.

Dacă, prin urmare, îi este în fire omului să trăiască într-o societate de mai mulţi, este necesar să existe printre oameni un mijloc prin care grupul să poată fi guvernat. Căci acolo unde sunt mulţi oameni laolaltă şi fiecare îşi

608 Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* III, capitolul 117 (numit „Că suntem porunciţi prin legea divină să ne iubim aproapele”).
609 Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* III, capitolul 128.

vede numai de interesul său, pluralitatea se va sfărâma şi norodul se va risipi în toate părţile, dacă nu există şi o forţă care să se îngrijească de tot ce ţine de binele comun al tuturor. Într-un fel asemănător, trupul unui om sau al oricărui alt animal, s-ar fărâmiţa în bucăţi, dacă n-ar exista o forţă conducătoare generală înăuntrul trupului, care să păzească binele comun al tuturor membrelor sale. Aceasta are în minte Solomon când spune (Pildele 11: 14): „Unde lipseşte cârmuirea, poporul cade”.[610]

Iar în alt loc, Toma scria: „Oamenii folosesc de asemenea metode diferite în a-şi atinge scopurile urmărite, aşa cum reiese limpede din diversitatea întreprinderilor şi a faptelor lor. Ca urmare, omul are nevoie de un principiu călăuzitor care să-i arate drumul de urmat spre ţelul lui”.[611]

Societăţii îi trebuie, aşadar, nu un tiran, şi niciun planificator central, ci un reglementator, un conducător-cârmaci. Iar ştiinţa economiei, de asemenea, trebuie să-şi reprezinte esenţa prin arta pilotului aflat la cârmă, nu să se constituie într-un instrument cu care se întorc râurile din drum sau sunt transformate în cu totul altceva.

Raţiune şi credinţă

Ar fi o mare eroare să afirmăm că era scolasticilor medievali a fost o perioadă de credinţă oarbă şi că omenirea a trebuit să aştepte Iluminismul pentru revigorarea raţiunii. Dacă îl citim pe Toma din Aquino adoptând această perspectivă eronată, vom fi iar şi iar uimiţi de cât accent pune el pe partea raţională a cunoaşterii. În această privinţă, el pare să fie una dintre minţile care ascultă cu cel mai mult devotament vocea raţiunii. Mulţi alţi teologi, înaintea lui şi după el, au apelat

610 Toma din Aquino, *De regno*, 1.1.8.
611 *Ibid.*, 1.1

la revelaţia pură şi au desconsiderat raţiunea, sub deviza „nu te bizui pe priceperea ta”.[612] După Martin Luther, de exemplu, credinţa se constituie în antiteza raţiunii, el numind raţiunea „târfa diavolului”.[613] Pentru prima oară în acest context, vine în prim-plan ceea ce spunea Toma din Aquino: „Nu este cu putinţă ca adevărul credinţei să fie opus acelor principii pe care raţiunea umană le cunoaşte de la natură... căci Dumnezeu este Autorul naturii noastre”. El [614]cere o relaţie dialectică între credinţă şi raţiune, în sensul că fiecare are nevoie de cealaltă iar el însuşi îşi dă toată silinţa pentru ca raţiunea să se dezvolte pe cât posibil şi credinţa noastră să n-o apuce pe o cale greşită

Dar Toma merge chiar mai departe şi insistă că ştiinţa este importantă pentru cei care predau credinţa, deoarece, dacă un lucru poate fi dovedit, care în mod evident rezistă în faţa dogmei, atunci, în acest caz, ştiinţa a dat la iveală un element de credinţă care fie a fost prost interpretat, fie n-a fost înţeles.[615] Nici că se putea ca raţiunea să primească o mai înaltă recunoaştere! Toma a definit rolul ştiinţei în felul următor: dacă descoperirile practice pot fi cu adevărat dovedite, atunci explicaţia tradiţională din *Biblie* trebuie să ţină cont de ele, fiindcă interpretarea a fost eronată. G.K. Chesterton, biograful lui Toma, este convins că, dacă întreaga chestiune ar fi lăsată pe seama lui Toma din Aquino şi a celor asemenea lui,

---

612 Pildele lui Solomon 3:5.

613 Luther, *Last Sermon in Wittenberg*, 51:126, 7ff. Citatul integral sună aşa: „Dar cum mireasa diavolului, Raţiunea, târfa aceea nurlie, îşi iţeşte capul şi se crede înţeleaptă, şi socoate că tot ce spune ea, tot ce gândeşte, îi vine de la Sfântul Duh, cine ne mai poate ajuta, atunci? Nu judecătorii, nu doctorii, nici vreun rege sau împărat, pentru că [raţiunea] e cea mai ticăloasă dintre târfele Satanei”. Vezi şi Nelson, *Economics as Religion*, 131.

614 Toma din Aquino, *Summa contra gentiles* 1, capitolul 7, partea 1.

615 *Ibid.*, II, capitolul 3. Vezi şi Pieper, *Guide to Thomas Aquinas*, 118-119.

nicicând n-ar fi existat o asemenea ciocnire între religie şi ştiinţă.[616]

Aproape că se pune semnul egal între raţiune şi virtute; a te răscula împotriva raţiunii era, pentru Toma, la fel cu a te răscula împotriva lui Dumnezeu, căci „în acest domeniu, raţiunea are dreptul să domnească drept reprezentanta lui Dumnezeu în Om”.[617] După Chesterton, Toma îşi închipuie divinitatea ca inteligenţă pură. Individul este virtuos în măsura în care este capabil să-şi asculte raţiunea, iar apoi să acţioneze aşa cum îi spune ea. A nu-ţi folosi raţiunea, acolo unde se poate, e un păcat – „ignoranţa care poate fi învinsă e un păcat”,[618] scria Toma. În capitolul în care vorbeşte despre obiceiul beţiei,[619] el îl clasifică drept păcat tocmai pentru că omul renunţă conştient la folosirea raţiunii. Găsim o serie întreagă de exaltări similare în scrierile lui. Toma nu putea să-şi imagineze, aşa cum nici Descartes nu putea, ani mai târziu[620]) să şi-l închipui pe „Dumnezeu Amăgitorul”, care i-a dat omului raţiune şi simţuri doar ca să-l poată amăgi.

Toma din Aquino savurează din plin raţiunea, până acolo unde poate merge aceasta. Din acest punct de vedere, el seamănă bine cu Thomas H. Huxley, un agnostic care a inventat cuvântul „agnosticism”. De fapt, Toma admite aproape la propriu definiţia dată de Huxley metodei agnostice: *Să rămâi, cât de departe se poate, în limitele raţiunii*. Unica întrebare care se pune este: cât de departe se poate? Căci, la un anumit punct în cadrul argumentaţiei, mai devreme sau mai târziu, orice

616 Vezi Chesterton, *St. Thomas Aquinas*.

617 *Ibid.*

618 *Summa theologica* I, capitolul 2, Q76, A.2.

619 „Căci obiceiul beţiei (de acest fel) este un păcat de moarte, pentru că prin el un om se lipseşte, de bună voie şi ştiind prea bine ce face, de uzul raţiunii, acela care îl face să se poată purta virtuos şi să nu păcătuiască”, *Summa theologica* IIa-IIae, Q1SO, A2.

620 Descartes, *Discurs asupra metodei*; vezi subiecte similare şi în *Meditaţii*.

raţionalist ajunge să se bazeze pe intuiţie.[621]

Oraşul, natura şi libertatea

Toma din Aquino se confruntă şi cu inevitabila necesitate a unui compromis între independenţa personală şi progresul social, pe care a cunoscut-o până şi prietenul lui Ghilgameş, Enkidu, cel convertit la civilizaţie. Toma scria:

> Dacă omul ar fi fost menit să trăiască singur, aşa cum fac multe animale, nici că i-ar trebui altă călăuză. Fiecare om ar fi un rege peste el însuşi sub Dumnezeu, Regele între regi, deasupra tuturor, întrucât s-ar conduce pe el singur în faptele sale după lumina raţiunii, ce i-a fost dată din înalt. Dar îi stă în fire omului, mai mult decât oricărei alte creaturi, să fie un animal social şi politic, să trăiască într-un grup. E limpede că aceasta reprezintă o necesitate a naturii umane. Pentru toate celelalte animale, natura pregăteşte ea însăşi mâncarea, părul le e acoperământ, au dinţii, coarnele şi ghearele drept mijloace de apărare, sau măcar repeziciunea cu care fug de primejdie, în timp ce omul singur a fost făcut fără niciun fel de înzestrare naturală în aceste privinţe. În loc de toate acestea, omul a fost dăruit cu raţiune… Dar un om singur nu poate să şi le procure pe toate fără niciun ajutor, căci de unul singur n-ar putea, fără niciun sprijin, să facă rost de toate cele necesare vieţii. Este prin urmare natural ca omul să trăiască într-o societate alcătuită din mai mulţi.[622]

Specializarea a însemnat necesitatea dezvoltării sociale, de la fiinţa primitivă (aşa cum s-a întâmplat în cazul lui Enkidu cel umanizat) la un nivel superior. În acest

---

621 Ca să-l citǎm pe G.K. Chesterton: „Eu sunt un raţionalist. îmi place să am o justificare intelectuală pentru intuiţiile mele”, *Orthodoxy*, 203.
622 Introducerea la *De regno*, 1.1.

sens, este important de remarcat că, aşa cum pune Georg Simmel, „Metropola a fost dintotdeauna lăcaşul economiei banilor. Aici, multitudinea şi concentrarea schimburilor economice conferă mijlocului de schimb o importanţă pe care puţinătatea comerţului rural n-ar fi permis-o.”[623]

Omul de unul singur nu este capabil să asigure toată mulţumirea pe care o oferă societatea. Dacă el ar trăi izolat în deşert sau pe o insulă pustie, atunci şi-ar fi propriul conducător. În locul bunăstării materiale pe care o primeşte într-o societate specializată, el ar obţine libertatea de a se guverna singur şi de a nu se subordona nimănui într-o structură socială. Dar daca el trăieşte în societate şi vrea să se folosească de avantajele ei, atunci el trebuie în mod firesc să participe la ordinea care permite societăţii să se îndrepte către un ţel comun.

Concluzie: Biblia ca lectură economică

Creştinismul este religia cea mai răspândită din civilizaţia noastră euro-americană. Majoritatea idealurilor noastre sociale şi economice provin nemijlocit din creştinism sau sunt derivate din această religie. Ca atare, se crede adesea despre economie, sau măcar aşa se prezintă problema, că ar fi un liant social chiar mai reprezentativ decât credinţa religioasă însăşi. Dacă avem nişte aşteptări atât de înalte de la aceste convingeri larg împărtăşite (spre exemplu, credinţa în progresul economic laicizat, aşa cum vom vedea în partea a doua a cărţii), atunci trebuie să le tratăm cu aceeaşi atenţie scrutătoare ca pe orişice alte credinţe.

E surprinzător cât de multe lucruri are în comun economia cu *Vechiul* şi cu *Noul Testament*. Păcatul originar poate fi interpretat şi ca „păcatul consumului”, dat fiind că Adam şi Eva consumă efectiv ceva ce nu aveau dreptul şi nici nevoie să consume; acel consum a fost legat

623 Simmel, *Simmel on Culture*, 176.

de vinovăţie (aşa cum vom vedea în partea a doua a cărţii). Cele mai multe din parabolele lui Iisus se folosesc de un limbaj sau de un context economic. Iar însuşi termenul-cheie din creştinism – mântuirea – avea la origine o semnificaţie pur economică, referindu-se la răscumpărarea ori cumpărarea unui sclav şi eliberarea lui. Această iertare nemeritată a datoriilor, mântuirea, iertarea de păcate, Poate fi observată şi în cultura noastră – atunci când guvernul) joaca rolul mântuitorului şi răscumpără bănci şi firme supra-îndatorate. La fel şi cuvântul *păcat*, care însemna *datorie* în greaca veche, avea la origine o semnificaţie pur economică. În fapt, conceptele fundamentale ale creştinismului nu ar avea niciun sens fără terminologia economică. Şi, astfel, s-ar părea că mesajele esenţiale ale creştinismului pot fi mai bine înţelese în era noastră economică, dacă le interpretăm cu ajutorul terminologiei economice (originale). Ele devin astfel mult mai specifice şi mai actuale. Rugăciunea „şi iartă-ne nouă greşalele noastre", însemnând „iartă-ne de datorii", a putut fi auzită din partea marilor bănci ale lumii în timpul crizei din 2008 şi 2009.

Gândirea creştină scoate în evidenţă conceptul a ceea ce s-ar putea numi incorectitudine pozitivă. Este incorectă într-un sens pozitiv: ca în cazul mântuirii sau al parabolei simbriei nejustificat de mari pentru lucrători. Nu contează cât de mult te străduieşti – toată lumea primeşte aceeaşi răsplată. Creştinismul aboleşte astfel, în mare măsură, răspunderea pentru bine şi rău. Dumnezeu iartă, ceea ce este incorect într-un mod pozitiv. Creştinismul introduce conceptul raiului în marea poveste şi, astfel, rezolvă problema iudaică a justiţiei divine şi a manifestării ei (sau a absenţei ei) aici, pe Pământ.

Am vorbit, de asemenea, despre daruri şi preţuri, ca lucruri care nu pot fi cumpărate, ci trebuie să fie date. Încercăm să mimăm acest lucru, adeseori, chiar şi azi, atunci când pretindem că nu ne pasă de un anumit preţ

sau îl minimalizăm intenţionat. Am vorbit despre economia izbăvirii şi a iubirii, ca principiu unificator fundamental al universului. Am dezbătut în oarecare detaliu problema răului şi modul în care răul trebuie să joace un rol în buna alcătuire a lucrurilor – şi faptul ca răul nu poate fi niciodată distrus complet. Am dezbătut problema mâinii invizibile a pieţei – modul în care faptele noastre rele se pot transforma în beneficii, dar şi faptul că bunele noastre intenţii se pot întoarce împotriva scopului propus. Am discutat despre problema dacă putem avea cu adevărat intenţii rele şi am studiat conceptul relaţiei dintre bine şi rău. Gândirea economică a lui Augustin şi a lui Toma din Aquino este de asemenea prezentată ca fiind foarte relevantă pentru înţelegerea structurilor şi mecanismelor care alcătuiesc lumea noastră de azi. Am dezbătut natura bună sau rea a fiinţelor umane şi a lumii. În sfârşit, am vorbit despre relaţia dintre raţiune şi afecte şi despre natură, ca stare elementară a existenţei umane şi ca stare opusă celei de civilizaţie.

5. Mecanicul Descartes

Punctul de vedere al teoriei economice este cartezian. Acestea sunt rădăcinile lui *homo oeconomicus*, cel mai îngust concept asupra omului dintre toate câte s-ar putea imagina…

Piero Mini

Miturile, credinţa şi învăţăturile religioase au fost aşadar, până în acest moment, un factor determinant în a explica lumea înconjurătoare, inclusiv caracteristicile ei „economice”. Sosirea erei ştiinţifice a adus cu ea schimbări (sau, aşa cum vom vedea mai târziu, ar fi trebuit să aducă schimbări). Era gândirii ştiinţifice şi-a stabilit ca ţel să impună o metodă de cercetare a lumii care să nu mai lase loc de niciun dubiu şi care să fie lipsită de orice dimensiune subiectivă, discutabilă. Poate cea mai

importantă caracteristică a erei moderne a fost mutarea accentului de pe întrebarea *de ce?* pe întrebarea *cum?* Această deplasare este, ca să zicem aşa, dinspre esenţă spre metodă. Era ştiinţifică a căutat să demistifice lumea din jurul nostru, s-o prezinte în veşminte mecanice, matematice, deterministe şi raţionale şi să se debaraseze de axiomele care nu pot fi confirmate empiric, ca religia şi credinţa. Numai că, din păcate, chiar şi în dimensiunea lui *cum?*, lumea din jurul nostru continuă până azi să-şi apere secretele – şi are nevoie de credinţă şi convingere absolută ca să funcţioneze.

Deşi economia este clasificată drept ştiinţă socială, ea se bizuie în cea mai mare măsură (îndeosebi economia consacrată, cvasiunanim acceptată ca valabilă) pe o lume mecanică, matematică, deterministă şi raţională. Prin urmare, este important să acordăm atenţia cuvenită acestei mişcări tectonice. Înţelegerea ideilor lui René Descartes are o importantă crucială pentru economiştii care studiază aceste lucruri, pentru că „o poziţie economică este una carteziană”.[624]

Omul ca maşină

Abordarea ştiinţifică a lui Descartes în privinţa perceperii lumii reprezintă fără nicio îndoială un uriaş pas revoluţionar, iar acest lucru este de două ori valabil pentru economişti. Am văzut că noţiunea mâinii invizibile a pieţei a existat cu mult înaintea lui Adam Smith. *Homo economicus* şi-a dobândit latura (a) morală de la Epicur, dar latura matematică şi mecanică îi vine de la René Descartes. Matematica era considerată principiul originar al tuturor lucrurilor încă de pe vremea filosofului grec Pitagora[625] (cu desăvârşire în spiritul erei postmoderne, în

624 Mini, *Philosophy and Economics*, 24.

625 „Ascensiunea analizei algebrice a avut loc în paralel cu

care punctele noastre de vedere actuale sunt create doar prin reciclarea şi combinarea unor poveşti din trecut). Ideile lui Descartes, bineînţeles, au devenit absolut esenţiale, dacă nu determinante, pentru metodologia ştiinţei economice. Economia a început să se dezvolte într-un moment în care moştenirea lui Descartes începuse să se bucure de o largă recunoaştere. Primii economişti au discutat pe larg teoriile cunoaşterii şi toţi s-au dovedit a fi succesori ai lui Descartes. Ideile lui au fost aduse în Anglia de John Locke şi David Hume. Prin ei, învăţăturile lui Descartes au pătruns şi în teoria economiei – şi au rămas ferm ancorate acolo până în ziua de azi. În nicio altă ştiinţă socială ideile carteziene nu s-au văzut acceptate cu atât de mult entuziasm ca în economie! În ce a constat măreţia concepţiilor lui Descartes şi care a fost însemnătatea fundamentală a teoriilor sale pentru economişti?

Descartes este considerat a fi, la modul general vorbind şi, până la un punct, pe merit, unul dintre fondatorii cei mai însemnaţi ai ştiinţei moderne.[626] El a schimbat pe loc modul de a privi lumea[627] şi înţelegerea

descoperirea de către Descartes a geometriei analitice, iar apoi cu inventarea calculului infinitezimal de către Newton şi Leibniz. Cu adevărat Pitagora, dacă ar fi putut prevedea parcursul concepţiei de gândire pe care el o pusese în mişcare, s-ar fi simţit mai mult decât justificat în frăţia lui, cu exaltantele ei rituri misterioase... Istoria ştiinţei din secolul al XVII-lea arată ca şi cum ar fi ruptă dintr un vis cu ochii deschişi al lui Platon sau Pitagora", Whitehead, *Science and the Modern World*, 32-34.

626 Unii autori văd în episcopul Nicholasde Kues adevăratul fondator al ştiinţei moderne. Prima despărţire a „filosofiei moderne de filosofia scolastică" poate fi datată în anul 1450, când Nicholas de Kues şi-a scris capodopera *Idiota*. Procesul de „renaştere" a fost finalizat cu *Principiile filosofiei*, opera lui Descartes, în 1644. Vezi Falckenberg, *History of Modern Philosophy*, 27.

627 „Dar revigorarea filosofiei în mâinile lui Descartes şi ale succesorilor săi şi-a văzut evoluţia în totalitate influenţată de acceptarea cosmologiei ştiinţifice la valoarea ei nominală. Succesul ideilor lor supreme le-a confirmat oamenilor de ştiinţă hotărârea fermă de-a nu le modifica, în urma interogaţiei dubitative asupra raţionalităţii

antropologică a existenţei omului, în mai multe domenii de studiu. Această (reconstrucţie ştiinţifică a avut un impact major asupra antropologiei. Să lăsăm calculul utilitarist al lui Mill şi Bentham să fie un exemplu al efectului asupra moralei şi economiei; într-o formă modificată, el va deveni ulterior parte integrantă şi inerentă din ştiinţa economică modernă.

În primul rând, Descartes a încercat să elimine tradiţia, mitul şi superstiţia, dar mai ales nesistematicitatea subiectivă (înţelegând prin aceasta dependenţa de sentimente şi afecte). Procedând astfel, el a pus bazele unei *noi metode* de examinare sistematică a lumii, având un fundament obiectiv. Vom ajunge ceva mai târziu la felul în care a reuşit să facă acest lucru.

În al doilea rând, după perioada medievală relativ aristotelian-tomistă, străvechea reprezentare dualistă, polaritatea dintre materie şi spirit, a reintrat pe scenă – doar că sufletul s-a văzut înlocuit, într-o anumită măsură, de intelect. Aşadar, acest nou dualism nu era atât etic, în natura sa, cât epistemologic. Omul este singura legătură dintre materie şi intelect, la fel ca în vechile concepţii dualiste (ale omului atârnat între bine şi rău). Chiar şi aici, superioritatea intelectului asupra materialului rămâne – poziţia dualistă – , care până în ziua de azi le permite economiştilor să-şi creeze modelele, fără a fi neapărat obligaţi să aibă o relaţie fixă cu realitatea empirică.

În al treilea rând, fascinată de progresele tehnice ale vremii, noua perioadă introduce concepţia mecanicii matematice ca textură ontologică a realităţii. Mecanica se vede astfel promovată dintr-un rol relativ modest de

---

lor. Orice filosofie era obligată, într-un fel sau altul, să le înghită întregi, aşa cum erau. Totodată, exemplul ştiinţei a influenţat şi alte sfere ale gândirii. Revolta istorică a fost astfel exagerată până la excluderea filosofiei din rolul care-i revine de drept, acela de a armoniza diferitele abstracţiuni ale gândirii Metodologice. Gândirea este abstractă; şi uzul intolerant al abstracţiunilor este marele viciu al intelectului”, Whitehead, *Science and the Modern World*, 19.

utilizare, în lumea maşinăriilor, pe cea mai de sus treaptă a scării ontologice.[628] Dacă moravurile sunt principala textură a realităţii în concepţiile vechilor evrei, milosârdia în cele ale creştinilor şi iubirea în cele augustine, mecanica devine elementul ziditor principal în mâinile lui Descartes. Vom reveni la dificultăţile acestei idei, dar aici ne rezumăm la a prezenta observaţia demnă de toată atenţia făcută de Mini: „În ciuda accentului de suprafaţă asupra gândirii, Descartes de fapt i-a atribuit acesteia un rol foarte firav. Drumurile spre descoperire sunt multe, dar el nu a recunoscut decât unul singur: pe cel matematic”.[629]

Reducerea antropologiei umane are ca obiect reducerea intelectului la matematică. Nu e loc într-o asemenea lume pentru emoţie, şansă sau orice alt soi de spaţiu neocupat. Toate se leagă de toate celelalte, cu o duritate deterministă şi cu precizia unui ceasornic mecanic. Descartes şi moştenitorii săi „concepeau practic totul în termeni matematici – universul, statul politic, corpul uman, ba chiar şi impulsurile omeneşti şi moralitatea”.[630] Mecanica carteziană se vede perfect rezumată în chiar exemplul dat de Descartes în *Tratatul despre om,* unde el vede în trup „doar o statuie sau o

---

628 „La fel, în Principiile filosofiei, el [Descartes] spune: «Căci prin simţurile noastre noi nu aflăm nimic despre obiectele exterioare, în afară de silueta [sau poziţia] lor, mărimea şi mişcarea». Ca atare, corpurile sunt percepute cu însuşiri care în realitate nu le aparţin, însuşiri care de fapt sunt un pur produs al minţii. Astfel, naturii i se acordă un merit care în adevăr ar trebui să ne revină nouă; trandafirului pentru parfumul său; privighetorii pentru trilul său; şi soarelui pentru strălucirea sa. Poeţii greşesc pe de-a întregul. Ei ar trebui să-şi adreseze lor înşişi versurile lirice şi să le transforme în ode de automulţumire despre splendoarea minţii omului. Natura e ceva anost, mut, inodor, incolor; simplul zor al materialului, fără sfârşit, fără un sens. Oricum l-ai deghiza, acesta este rezultatul practic al filosofiei ştiinţifice caracteristice care a încheiat secolul al XVII-lea”, Whitehead, *Science and the Modern World*, 56.

629 Mini, *Philosophy and Economics*, 24.

630 *Ibid.*, 18.

maşină alcătuită din ţărână”, iar funcţia pe care trupul o îndeplineşte derivă din simple principii mecanice, aceleaşi ca în cazul „ceasurilor, al fântânilor arteziene, al morilor şi al altor maşini”.[631] Acest principiu se pretinde că ar şti cum să explice totul – chiar şi lucrurile cu care psihologia se căzneşte din toate puterile până-n ziua de azi: „Într-adevăr, am putea compara nervii acestei maşini despre care vorbesc cu ţevile din instalaţia unei fântâni arteziene… cu diferite dispozitive şi corzi”. Ace[632]astă credinţă îşi păstrează puterea şi în economia de azi – omul economic este un construct mecanic, care funcţionează după principii matematice infailibile şi prin acţiuni pur mecanice, iar economiştii sunt capabili să-i explice până şi cele mai intime motivaţii.

În spiritul filosofilor ionieni, Descartes transferă întreaga lume într-un singur parametru elementar de principii pentru existenţa individuală, care din punctul lui de vedere reprezintă distribuţia în spaţiu, întinderea sau res extensa – un soi de numitor comun al tuturor lucrurilor materiale. Pentru Descartes, nu există decât o singură lume: „Materia cerului şi a pământului este aceeaşi”.[633] Monismul lui metodologic (strădania de a transfera sau a deduce totul dintr-un singur principiu unic) şi echivalenţa principală a spiritualului cu materialul joacă un rol central în economie, până în ziua de azi. Principiul unificator, fundamental şi care poate să explice totul, spre care economia înclină cu aproape orice ocazie, este, perfect de înţeles, interesul propriu al individului.

Cogito ergo sum

Pentru că René Descartes a avut cu adevărat o influenţă revoluţionară asupra antropologiei economice, s-

631 Descartes, *Tratat despre om*, 99, AT XI, 120.

632 *Ibid.*, 100, AT XI, 131.

633 Descartes, *Principiile filosofiei*, paragraful 22.

ar cuveni măcar să rezumăm pe scurt ideile lui. În *Principiile filosofiei*, Descartes încearcă să arunce peste bord orice lucru care ar putea stârni vreo umbră de îndoială. În urmărirea acestui scop, el uită tot ce ştia, îşi aminteşte ce spun simţurile lui şi se concentrează exclusiv pe gândirea logică. Până la urmă, el ajunge la convingerea că trebuie neapărat să existe ceva care alcătuieşte toate aceste gânduri – deci, ca urmare, trebuie să existe şi el, cel care le are.[634] Ajunge la faimoasa lui concluzie *cogito ergo sum*. El îşi întemeiază filosofia pe acest nou şi, conform convingerilor sale, solid fundament. Ulterior, el ajunge la dovada existenţei lui Dumnezeu – pentru că îi găseşte noţiunea în gândire – şi continuă mai departe, până când, în a doua parte a cărţii, ajunge la principiul existenţei obiective a lucrurilor materiale şi a spaţiului.

Dat fiind că obiectele materiale şi, ca urmare, spaţiul, se vede că nu pot fi percepute decât cu ajutorul simţurilor, empirismul, într-o accepţiune filosofică, intră în conflict cu raţionalismul. Dar Descartes încearcă să se agaţe din răsputeri de o metodologie raţionalistă, căreia el însuşi îi deschide calea. Dacă, desigur, simţurile spun altceva decât raţiunea, atunci aceasta din urmă are dreptate. Chiar dacă noi nu vedem acea realitate, este mai raţional să ne încredem în explicaţia logică. Există şi lucruri care sunt incomprehensibile pentru simţurile noastre; în unele privinţe, simţurile noastre sunt mute şi oarbe, iar raţiunea poate ajunge în locuri inaccesibile pentru ele. Deşi particulele nu se pot diviza la infinit „în realitate”, noi suntem capabili de acest act în gândurile noastre (în imaginaţie). Lumea reală, aşadar, este o reprezentare a lumii raţionale, mai degrabă decât lumea pe care o cunoaştem „numai” prin experienţă.

Dar cum putem fi siguri că lumea exterioară a fenomenelor (şi, deci, cea a spaţiului) chiar există într-

634 Dar ar fi putut desfăşura acest exerciţiu şi în alt fel: „Simt, prin urmare exist” sau „Iubesc, prin urmare exist” etc.

adevăr, dacă nu putem da crezare propriilor simţuri?! De unde ştim că nu e doar un vis? Dar aceasta ar presupune că Dumnezeu ne amăgeşte şi că tot ceea ce „vedem” este doar o iluzie de spaţiu, materie şi timp. În anumite locuri, Descartes consideră lumea exterioară ca pe un vis neîntrerupt, unul care în mod obiectiv nu există. Aşa cum scrie Descartes, aceasta prezumă un Dumnezeu care ar dori să ne înşele – idee care lui i se pare inacceptabilă. El nu analizează de unde îşi ia această certitudine şi nu se bazează decât pe un fel de evidenţă teologică, întemeiată pe înţelegerea creştină a lui Dumnezeu ca dătător de lumină.[635] Dacă Dumnezeu este cu desăvârşire adevărat şi perfect, El nu poate dori să ne înşele. Dacă ar fi să presupunem că Dumnezeu nu ne drogheză cu opiumul viselor[636], atunci trebuie să ajungem la concluzia că lumea materială exterioară există realmente şi că o putem cerceta. Ce fel de „dovadă ştiinţifică” mai e şi asta?

Dintre toate lucrurile materiale, Descartes se ocupă mai întâi de corpurile noastre. Deşi ele rezidă în sfera lumii materiale, ele sunt o excepţie, pentru că sunt reunite cumva cu intelectul nostru, care nu face parte din materie. Materia aflată în spaţiu acţionează asupra corpurilor noastre, care funcţionează ca un mijloc de transmisie şi, în acest fel, materia comunică cu raţiunea noastră prin intermediul simţurilor noastre. Un alt pas duce la

635 „Primul atribut al lui Dumnezeu pe care se impune să-l considerăm aici este acela că întruchipează adevărul absolut şi sursa absolută a luminii, astfel încât îi repugnă în mod Perfect evident să ne amăgească”, Descartes, *Principiile filosofiei*, 27.

636 „Dumnezeu ar merita, fără îndoială, să fie privit ca un şarlatan, dacă El ne-ar aduce în faţa minţii, nemijlocit şi legat de Sine, ideea acestei materii întinse, sau s-ar mulţumi s-o facă să ne fie prezentată de vreun obiect care nu posedă nici întindere, nici contur, nici mişcare. Căci în mod evident noi concepem această materie ca fiind în totalitate distinctă de Dumnezeu... dat fiind că Dumnezeu nu ne poate înşela, căci îi repugnă naturii Sale, aşa cum am arătat deja, trebuie fără nicio şovăială să conchidem că există un anumit obiect întins in lungime, lăţime şi grosime”, Descartes, *Principiile filosofiei*, 42.

examinarea esenţei lucrurilor care acţionează asupra corpurilor noastre – entităţi materiale al căror principiu Descartes încearcă să-l descopere. Ele nu sunt de găsit în ceva care să poată fi perceput cu simţurile (cum ar fi culoarea, duritatea, temperatura, materia), ci numai în felul cum sunt aranjate, care poate fi descris prin trei caracteristici matematice: aşezare pe lăţime, pe lungime şi în adâncime (în cadrul sistemului cartezian clasic, acestea sunt reprezentate prin axele de coordonate *x*, *y* şi *z*).[637] Motivul care face ca natura lucrurilor materiale să fie determinată de aranjarea lor în spaţiu rezultă din exemplul cu o piatră. Ne putem imagina că, prin sfărâmare, putem elimina duritatea unei pietre; ne putem aduce aminte şi că o piatră care nu are culoare este transparentă; putem separa greutatea, senzaţia de răceală şi de căldură, şi toate proprietăţile similare. Unica substanţă pe care n-o putem scoate dintr-o piatră este modul ei de aranjare în trei dimensiuni *(res extensa)*. Această substanţă este identică cu spaţiul.[638]

Modele şi mituri

În mâinile raţionalistului Descartes, percepţiile empirice (care, la vremea tradiţiei scolastice medievale târzii, erau considerate în armonie cu raţiunea) au suferit o înfrângere, iar în bătălia pentru proximitatea mai mare

637 „Şi într-adevăr, din moment ce eu percep diferite feluri de culori, sunete, izuri, gusturi, căldură, rigiditate etc., conchid cu tărie că există, în corpurile din care purced diferitele percepţii ale simţurilor, anumite varietăţi care le corespund, chiar dacă, probabil, nu sunt în realitate la fel”, Descartes, *Discurs asupra metodei*, 135; şi „Noi nu percepem nimic din afara noastră cu simţurile, în afară de lumină, culori, mirosuri, gusturi, sunete şi însuşiri tactile; iar acestea s-a demonstrat de curând că nu sunt nimic altceva, cel puţin în măsura în care ni fac cunoscute nouă, decât anumite dispoziţiuni ale obiectelor, constând din mărime, contur şi mişcare”, Descartes, *Principiile filosofiei*, 57, partea V, „Despre lume”, paragraful 199.

638 Vezi Anzenbaucher, *Úvod do filozofie* [Introducere în filosofie], 79.

cu „realitatea”, a învins raţiunea. Descartes închide ochii şi meditează: „Eu bănuiesc, în consecinţă, că toate lucrurile pe care le văd sunt false (imaginare); eu cred că niciunul dintre aceste obiecte pe care memoria mea amăgitoare le reprezintă n-a existat vreodată; eu presupun că nu posed niciun fel de simţuri; eu cred că corpul, conturul, întinderea, mişcarea şi locul nu sunt altceva decât închipuiri ale minţii mele. Şi-atunci ce mai există care să poată fi socotit adevărat? Poate numai aceasta, că nu există absolut nimic cert”.[639] Bătălia dintre raţionalişti şi empirişti s-a purtat iarăşi, în perioade ulterioare, cu variate deznodăminte; dar Descartes a fost acela care a aplicat lovitura istoric hotărâtoare împotriva imperfecţiunii simţurilor noastre.

Iată cum comentează George Berkeley acest lucru: „Prejudecăţi şi erori ale simţurilor ies la iveală din toate părţile, arătându-se vederii noastre; şi, în strădania de a le corecta cu ajutorul raţiunii, ne lăsăm fără să ne dăm seama atraşi într-un noian sălbatic de paradoxuri, dificultăţi şi inconsecvenţe, care se înmulţesc şi ne năpădesc pe măsură ce înaintăm în speculaţie, până ce, după vreme îndelungată de rătăcire prin multe labirinturi întortocheate, ne trezim că am ajuns exact de unde am plecat sau, şi mai rău, simţim nevoia să ne aşezăm în braţele unui scepticism stingher”.[640] iar Galileo este încă şi mai brutal: „Noua ştiinţă [carteziană] ne-a siluit percepţiile”.[641]

Putem privi filosofia lui René Descartes ca pe un exemplu elocvent de *paradox al inconsecvenţei*. În ciuda erorilor din fundamentele sale, metoda ştiinţifică carteziană a devenit principalul *modus operandi* al gândirii

---

639 Descartes, *Meditaţii*, meditaţia a doua, primul capitol.

640 Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 9.

641 Preluare din Arendt, *The Human Condition*, 274, articolul n31 din Dialogurile lui Galileo despre cele două mari sisteme ale lumii.

economice consacrate din ziua de azi. Am trăit să vedem momente similare şi în ştiinţa economiei. Sisteme conţinând inconsecvenţe interioare, care intră parţial în conflict cu realitatea şi care se bazează frecvent pe ipoteze pur şi intenţionat nerealiste, şi care ajung la concluzii absurde în situaţii extreme, se văd aplicate cu succes. Din câte se pare, sistemul îşi datorează viaţa îndelungată nu atât infailibilităţii sau coerenţei logice, cât inexistenţei unui sistem concurent (aceste probleme sunt pe larg discutate de K. Popper, I. Lakatosh, P. Feyerabend şi, în sfârşit, şi de T. S. Kuhn).[642] Modelele economice sunt aşadar acceptate nu pe baza unui grad mai mic sau mai mare de veridicitate (chiar dacă o corespondenţă cu realitate indubitabil că le sporeşte atractivitatea), ci mai degrabă, a unui grad mai mare sau mai mic de *caracter credibil, de susceptibilitate în a se potrivi cu cerinţele, de capacitate persuasivă sau de corespondenţă cu credinţa noastră asumată în legităţile lumii* (adică, de corespondenţă cu paradigmele noastre împrumutate sau moştenite ori, dacă vreţi, cu prejudecăţile noastre). Modelele ştiinţifice şi economice joacă un rol similar cu cel al miturilor, atunci când un anume sistem (sau mit) înlocuieşte sau distruge un altul. Asta s-a întâmplat când mitul teologic a fost înlocuit de mitul ştiinţific. Ar trebui să observăm, când îl citim pe Descartes, cât de insesizabil şi atent înlocuieşte el mitul teologic cu cel ştiinţific şi cum merge mai departe.[643]

---

642 Surse excelente de literatură secundară în acest domeniu pot fi găsite la autorul ceh B. Fajkus, *Současná filosofie a metodologie* [Filosofia contemporană şi metodologia ştiinţei], sau la Mini, *Philosophy and Economics: The Origins of Development of Economic Theory*, sau Caldwell, *Beyond Positivism*.

643 Şi, astfel, „reduce cunoaşterea ştiinţifică la convingerile colective ale membrilor profesiunilor ştiinţifice”. Vezi Redman, *Economics and the Philosophy of Science*, 22, unde autoarea rezumă viziunea lui Kuhn folosindu-se de Suppe, *The Structure of Scientific Theories*, 647-648.

Dubii asupra îndoielii

Este paradoxal că Descartes, care voia să separe logica pură şi raţionalitatea, ne prezintă o pleiadă de noţiuni, prejudecăţi şi ideologii fără fundament logic, în care el însuşi credea. Drumul lui spre raţiune ca unic temei al analizei, conduce deci, în mod „surprinzător", înapoi la o *afirmare a ideilor (prejudecăţilor) sale anterioare* – adică o lume exact ca aceea pe care o vedea Descartes înainte de-a începe să se îndoiască (chiar dacă e neîndoios că îşi avea dubiile lui).

„Dovada" adusă de Descartes pentru existenţa lui Dumnezeu ne poate servi drept exemplu. Ea se bazează pe ideea că noi purtăm în gândurile noastre noţiunea de Dumnezeu (a se citi: Descartes o purta); după el, această idee n-ar fi posibilă dacă El n-ar fi real. Bine, şi-atunci ce rost a mai avut întregul exerciţiu?

Descartes lua *Biblia* şi lucrarea lui Toma din Aquino *Summa theologica,* peste tot în călătoriile sale şi a scris şi despre apariţiile mistice pe care le avea.[644] Desigur, dacă

644 Pentru mai multe despre „meditaţiile" carteziene sau viziunile pe care le avea Descartes, vezi Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 152: „Descartes pleca în lunile de iarnă către un loc de pe Dunăre, unde, încălzindu-se la o sobă germană, cădea într-un şir de meditaţii profunde. În noaptea de 10 noiembrie 1619, el a avut vise, ceea ce pare să fi fost o experienţă foarte importantă, ducându-l la convingerea că matematica era singura cheie a înţelegerii naturii". Despre importanţa scrierilor hermeneutice în Renaştere, vezi Feyerabend, *Against Method*, 35: „După Aristotel şi Ptolemeu, ideea că pământul se mişcă — acea stranie, străveche şi în totalitate «ridicolă» concepţie pitagoreică — a fost aruncată la groapa de gunoi a istoriei, doar ca să fie readusă la viaţă de Copernic şi transformată de acesta într-o armă cu care şi-a biruit biruitorii. Scrierile ermeticilor au jucat un rol important în această reînviere, care continuă să nu fie suficient înţeleasă, şi ele au fost atent studiate de marele Newton însuşi". Vezi şi Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, mai ales capitolul 8, „Magie şi ştiinţă în Renaştere": „Pentru noua şcoală a filosofiei carteziene, filosofiile animiste renascentiste, cu fundamentul lor ermetic, reprezentau modalităţi flagrant demodate de abordarea lumii.

n-ar fi fost creştin, i-ar fi fost greu uneori să ajungă la ceea ce el îşi doreşte a fi concluzii universal valabile. El prezintă un raţionament încă şi mai absurd, în dovada existenţei lucrurilor exterioare, adică a lucrurilor care se găsesc în afara intelectului – în lumea empirică „fenomenală". Simplificând puţin, e de neconceput ca simţurile noastre să ne înşele, iar de aici, Descartes trage concluzia că ele nu ne înşală. Astfel, cu toate că şi-a dezvoltat metoda tocmai şi mai ales pentru a scăpa de tradiţii şi de prejudecăţi, reuşeşte să le întărească şi mai mult.

Cunoaştem prea bine, cu toţii, procese perfect similare şi în economie, când, pe baza unor ipoteze de pornire atent selectate, ajungem la nişte concluzii care sunt (perfect de înţeles, şi, de fapt, inevitabil) deja conţinute în ipoteze. Aşadar, concluziile sunt realmente irelevante (doar au fost derivate pur şi simplu din ipoteze); ipotezele contează în mod esenţial. (Ceea ce contrazice flagrant exact ideea opusă, pe care majoritatea oamenilor o are despre ştiinţă: că ipotezele sunt irelevante şi că numai concluziile contează). Şi uite aşa, McCloskey observă că *Economics*, manualul-scriptură al ştiinţei economice consacrate, scris de Paul Samuelson, promite „cunoştinţe [ştiinţifice] eliberate de orice dubiu, eliberate de metafizică, de morală şi de convingeri personale. Ceea ce poate să ofere redenumeşte ca metodologie ştiinţifică… metafizica, morala şi convingerile personale ale omului de ştiinţă economic". Dif[645]erenţa antropologică dintre omul ştiinţific şi cel preştiinţific este aceea că omul preştiinţific cunoştea explicit ipotezele la care se făcea referire (acte de credinţă şi mituri) şi le accepta în mod activ (sau le respingea). În contrast, omul modern îşi poartă credinţa (ştiinţifică) mai mult sau mai puţin conştient. Religia este

---

Ştiinţa a înlocuit magia în marele salt progresist din secolul al XVII-lea" ,395.

645 McCloskey, *The Rhetoric of Economics*, 16.

însoţită de o profesiune explicită de credinţă, da[646]r nu de ştiinţă (cu toate că, evident, trebuie să foloseşti şi credinţa în ştiinţă). Ca [647]şi cum omul modern se ruşinează de credinţa lui (ştiinţifică) – ceea ce se prea poate să aibă drept cauză faptul că nu poate fi dovedită ştiinţific, iar acest lucru nu prea corespunde cu antropologia noastră modernă. Întregul concept al „credinţei ştiinţifice" sună oximoronic unor urechi obişnuite – deşi nu este. Omul preştiinţific nu-şi bătea capul cu dovezile ştiinţifice, deci nu avea de ce să se ruşineze de acte*le sale de credinţă (az*i le-am spune prejudecăţi) şi le putea mărturisi deschis. În era contemporană, ele se ascund în axio*me car*e sunt post*ulate (şi* nu mărturisite în termeni ca „Eu cred în…"), dar niciodată probate; cea mai mare parte a credinţei ştiinţifice, însă, este expusă chiar înainte să fie pomenite măcar, astfel de axiome; ea are temelii mai adânci, atât de adânci, încât nici măcar nu ne mai dăm seama. Astfel, Alfred N. Whitehead critică metodele lui Descartes ca fiind „sursa acelor abstracţiuni cu totul de necrezut, prin care filosofia modernă s-a văzut demolată".[648]

Prin *afectata* (da, *afectata!*) *punere la îndoială* a existenţei lumii reale, Descartes se întoarce, mergând în cerc, înapoi la existenţa lumii reale (numai că, de data aceasta, este „dovedită ştiinţific"). Dacă el s-ar fi îndoit cu adevărat, el n-ar fi putut să afirme (nici măcar în visele lui) că el crede într-o lume empirică, una care trebuie să fie reală şi nu amăgitoare, şi să-şi desfăşoare „demonstraţia" pe baza acestor rearanjamente. Se pot, aşadar, ridica dubii

---

646 De exemplu, profesiunile de credinţă apostolice: „Cred în Domnul Dumnezeu, Făcătorul Cerurilor şi al Pământului".

647 „Credinţa de la baza lucrurilor este cea pe care n-o vom vedea niciodată ca pe-un simplu mister arbitrar. Credinţa în ordinea naturii care a făcut posibilă dezvoltarea ştiinţei este un exemplu concret de credinţă mai profundă. Această credinţă nu poate fii justificată prin nicio generalizare inductivă", Whitehead, *Science and the Modern World*, 20.

648 *Ibid.*, 82.

asupra integrităţii dubiilor lui Descartes: putem să-i punem la îndoială îndoiala. Trebuie să căutăm sensul interogaţiei lui, căci la ce ne-ar folosi acest exerciţiu, dacă n-ar face decât să confirme tot ceea ce credeam anterior? În plus, mai este şi ironic, şi paradoxal, că Descartes a conceput şi a dat naştere fundamentelor metodei ştiinţifice şi discursului ştiinţific într-un *vis*.[649]

Raţionalitatea inflaţionistă în cerc

Kant a lansat mai târziu teza că raţiunea pură are nevoie de o lume exterioară, empirică, pentru a putea gândi. Cu alte cuvinte, pentru ca raţiunea să poată să funcţioneze, ea are nevoie să lucreze cu stimuli *exteriori* sau cu conceptele lor. Limbajul însuşi este un păienjeniş de abstracţiuni, care în ele şi prin ele însele nu au niciun sens. *Raţionalitatea în sine şi prin sine* se învârte pur şi simplu într-un cerc inflaţionist; raţionalitatea este prin sine goală de conţinut. Pe de altă parte, empirismul în sine şi prin sine este lipsit de interpretare; îi lipseşte semnificaţia, nu are *sens*, nu are *înţeles* şi, ca atare, nu există.[650] Realităţile concrete nu funcţionează în absenţa unui observator raţional, a unui anume cadru de referinţă raţional în care să se obţină interpretare, denumire, înţeles. Cum spune Caldwell: „cel puţin pentru ştiinţă, nu există realităţi concrete brute”.[651]

---

649 „Este una dintre cele mai profunde ironii ale istoriei gândirii că dezvoltarea ştiinţei mecanice, prin care s-a conturat ideea de mecanism ca posibilă filosofie a naturii, a reprezentat ea însăşi un rezultat al tradiţiei magice renascentiste”, Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 150. Frances Yates este o autoritate respectată în acest domeniu.

650 Înţelegând prin aceasta că nu are un cadru referenţial de interpretare, o teorie explicativă — nu putem percepe cognitiv o realitate concretă dacă nu avem cadrul referenţial, povestea, interpretarea, înţelesul.

651 Caldwell, *Beyond Positivism*, 48.

Pentru economişti, reducţia carteziană a omului are consecinţe decisive suplimentare. Începând cu epoca lui Descartes, omul este definit nu prin afect, ci prin raţionament logic. O individualitate perceptivă cade şi se pierde în generalitatea unei raţionalităţi obiective identice pentru toţi. Ceea ce nu se poate calcula sau măcar aproxima prin numere se tratează ca şi cum n-ar fi real, ci iluzoriu. O ecuaţie matematică devine idealul adevărului: rece, distantă, aceeaşi pentru toţi indivizii, constantă istoric şi spaţial. Omul şi realitatea sunt reduse la calcul mecanicist-matematic. Dacă nu se poate efectua această reducere, este ca şi cum n-ar face decât să dovedească un deficit de cunoaştere, o stare de ignoranţă – o redută de acest fel rămâne teritoriu necunoscut, coborât din basme şi luat în derâdere.

Întotdeauna vei visa singur

Cu aceasta ajungem la altă concluzie, una care este importantă pentru ştiinţa economiei. Procedând astfel (reducând omul şi realitatea la calcul mecanicist-matematic), Descartes a făcut şi un pas, mai puţin cunoscut în general, către individualizarea individului. Omul lui Descartes nu este definit în contextul societăţii – el nu acceptă impulsuri sociale. Descartes rămâne complet singur în lumea lui de vis. Până şi Platon, care, cu două mii de ani înaintea lui Descartes, efectuase un exerciţiu similar cu amăgirea simţurilor, a ajuns în final la punctul în care un om care şi-a trăit întreaga viaţa într-o peşteră de vise (*alături de prietenii lui*, pe care mai apoi încearcă să-i elibereze!), se dezleagă din prizonierat până la urmă şi iese din peşteră ca să privească realitatea nudă în faţă. Parabola platoniciană a peşterii îşi atinge punctul culminant în momentul în care omul îşi aduce aminte de cei apropiaţi lui şi se întoarce la ei. Dar Descartes este închis ermetic în lumea lui, complet singur. La urma urmei,

raţionalitatea n-are nevoie de alţii. Cum spunea Edmund Husserl: „Descartes, de fapt, inaugurează un gen cu totul nou de filosofie. Schimbându-şi complet stilul, filosofia capătă o turnură radicală: de la obiectivism naiv la subiectivism transcendental”.[652]

Tocmai din această poziţie sociopsihologică îi putem ataca lui Descartes şi primul său pas meditaţional atunci când vine vorba de faimosul său *cogito ergo sum*. Cu toate acestea, la fel de bine s-ar putea spune – şi poate chiar mai convingător – ca omul şi-a câştigat tot *cogito*-ul pe baza interacţiunii sociale (aşa cum arată, într-un fel, şi povestea lui Platon).[653] Filosofi ca Immanuel Kant, Martin Buber, Emmanuel Levinas şi alţii se plasează în tabăra cealaltă: ei *definesc* existenţa umană pe baza întâlnirii indivizilor cu alţi indivizi. După ei, numai prin întâlnirea cu altul se poate naşte noţiunea de „eu exist”.

Concluzie: obiectivitate şi multe culori

În concluzie, să mai menţionăm una dintre observaţiile lui Husserl. Descartes s-a străduit să instituie noi fundamente inatacabile ale ştiinţei, astfel încât cunoaşterea ştiinţifică să fie adusă într-o stare unitară, de la sine evidentă tuturor şi indiscutabilă. Pe scurt spus, el s-a luptat pentru obiectivitate (unitate sau unificarea punctelor de vedere), aşa încât să poată debarasa noua filosofie (ştiinţă) de dispute, dubii, subiectivism şi de lipsa de unison a explicaţiilor cărora le dă naştere. Noua lui ştiinţă urma să fie în aşa fel încât toată lumea să fie de acord cu ea – în mod obiectiv. Cu alte cuvinte, el voia să elimine orice dubiu.

Dacă ne uităm în jurul nostru, putem vedea că nu a avut loc nicio unificare a punctelor de vedere ştiinţifice, şi

652 Husserl, *Cartesian Meditations*, 4.

653 Comparaţi cu poziţia lui Marx, aşa cum este prezentată de Mini în *Philosophy and Economics*, 174.

nici vreuna a metodelor, şi că opiniile filosofilor individuali (sau ale oamenilor de ştiinţă, printre care i-am putea număra pe economişti, pe sociologi şi pe medici) diferă drastic între ele. Mai concret, în economie nu există un acord nici măcar asupra metodelor în cea mai mare măsură fundamentale, iar metodologia nu este nici pe departe unificată. Mai degrabă acordul asupra unei întrebări este cel care unifică un domeniu, şi nu răspunsurile.

Ştiinţa nu a reuşit să fie construită aşa cum îşi dorea Descartes. Ştiinţa debordează de dubii. Ne aflăm într-o situare similară cu cea de dinaintea epocii lui Descartes, când opinia lumii era stabilită de religie. Unica diferenţă constă în faptul că ştiinţa a devenit religia erei moderne. După o excursie (mai mult sau mai puţin reuşită) pe teritoriul transformării mitului în ştiinţă, haideţi să ne întoarcem la lăcaşul principal al gândirii economice! Să începem cu un om care a influenţat această gândire până în ziua de azi, în pofida faptului că manualele de teorie a economiei nu-i dedică, de regulă, decât vreo două fraze: Bernard Mandeville.

6. Stupul vicios al lui Bernard Mandeville

Ticăloşia cea mai rea a celor mulţi
Făcut-a dar ceva-ntru binele comun.
Bernard Mandeville

Aşa cum afirmam în capitolul despre *Vechiul Testament*, etica a dispărut din gândirea economică larg acceptată. O dezbatere despre moralitate era considerată un fel de cireaşă glasată excesivă pe tortul deja ornat al profitabilităţii şi avuţiei. Pentru economişti, etica a devenit neinteresantă şi irelevantă. Cine ce nevoie avea să vorbească despre etică?! Ajunge să te bazezi pe mâna invizibilă a pieţei; aceasta va transforma automat viciile private, ale indivizilor particulari (cum ar fi egoismul), în

bunăstare generală (cum ar fi creşterea în eficienţă). Din nou, avem în faţă o ironie istorică: precum vom vedea curând, ideea mâinii invizibile a pieţei s-a născut, în realitate, din interogaţie morală, numai că, după vreo sută de ani, problema moralităţii s-a pierdut şi economia s-a emancipat complet de sub domnia eticii. A avut loc o răsturnare neobişnuită. Adam Smith, Thomas Malthus, John S. Mill, John Locke – marii părinţi ai economiei liberale clasice – erau mai înainte de toate filosofi morali.[654] Un secol mai târziu, ştiinţa economiei a devenit o disciplină atematizată şi alocativă, plină de grafice, ecuaţii şi tabele, în care etica nu mai are loc.

Cum s-a putut întâmpla una ca asta? Trebuie să-l căutăm pe Bernard Mandeville, pentru o parte din răspuns; probabil că lumea îl cunoaşte mai puţin decât pe Adam Smith, dar el este adevăratul autor al ideii mâinii invizibile, aşa cum o ştim noi astăzi. Teoria mâinii invizibile a pieţei, care astăzi i se atribuie în mod eronat lui Adam Smith, a lăsat urme adânci pe moralitatea economiei, postulând că etica privată nu contează – orice s-ar întâmpla, că e moral sau amoral, contribuie la bunăstarea generală. Nu-i deloc greu să bănuim că, exact în momentul în care principiul mâinii invizibile se vede banalizat, etica devine aparent irelevantă. Noţiunea, la origine, universală a relaţiei dintre etică şi economie, pe care deja am întâlnit-o în *Vechiul Testament*, a fost întoarsă cu susul în jos. Odată cu Mandeville, şi-a făcut debutul argumentul potrivit căruia, cu cât există mai multe vicii, cu-atât ar putea exista mai multă bunăstare materială. Cu siguranţă e o mare ironie istorică faptul că Adam Smith s-a distanţat, tăios şi în totalitate, de ideea mâinii invizibile a pieţei aşa

654 Subiectul este analizat şi de Amartya Sen, laureatul Premiului Nobel pentru Economie. În cartea *On Ethics and Economics*, el subliniază că, până de curând, ştiinţa economiei era predată în cadrul grupului de ştiinţe morale, la Universitatea Cambridge. Sen, On Ethics and Economics, 2.

cum o prezenta Bernard Mandeville.

Atenţia economiştilor de azi începe să se întoarcă iar asupra eticii, iar internalizarea normelor devine un domeniu atrăgător. Începe să se recunoască, în general, că economia are rezultate mai bune într-un mediu etic, unde actorii respectă regulile jocului. Sub variate etichete (calitatea mediului de afaceri, guvernanţă corporatistă, studii asupra instituţiilor informale etc.), reputate instituţii globale au început să dea atenţie cercetării temei influenţei eticii asupra sistemului economic. Atenţia se întoarce spre început, spre antica noţiune iudee ca mai multă etică face bine economiei. Iată o idee cu care Adam Smith ar fi fost de acord.[655] Iar provocatorul poet Bernard Mandeville figurează în acest început.

Naşterea lui homo economicus

Până acum, îmi închipuiam că nicicând nu apăruse în lume vreo carte ca opera lui Machiavelli. Dar Mandeville merge cu mult mai departe.

John Wesley[656]

Chiar dacă Mandeville a rămas cumva în umbra celorlalte nume mai celebre, el a fost primul care să se preocupe explicit de ştiinţa economiei, bunăstarea economică şi legăturile acestora cu moralitatea. El a fost primul care să sesizeze sistematic efectele neintenţionat

655 „Societatea omenească... apare ca o imensă, enormă maşinărie, ale cărei mişcări regulate şi armonioase produc o mie de efecte plăcute... ca virtutea, care este, cum ar veni, netezimea care lasă roţile societăţii să meargă ca unse... în timp ce corupţia, aidoma ruginei ticăloase care le face să scrâşnească şi să se hurducăie una-n cealaltă, nu poate fi decât respingătoare”, Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 464.

656 *The Journal of Rev. John Wesley*, London 1909-1916, IV, 157, nota din 14 aprilie 1756. Citat în inrtroducerea lui Harth la Mandeville, *The Fable of the Bees*, 8.

benefice pentru societate ale acţiunilor indivizilor şi care să postuleze deschis că bunăstarea societală poate (şi trebuie!) să se bazeze pe egoism. El îşi enunţă ideile într-un mod absolut îndrăzneţ, provocator şi original. În retrospectivă privind lucrurile, există indicaţii că unele dintre tezele sale pot fi găsite în scrieri mult mai vechi (aşa cum am arătat deja, la sumerieni, la vechii evrei şi în învăţăturile lui Toma din Aquino). Chiar şi aşa, Mandeville a fost clar acela care a introdus în gândirea occidentală larg acceptată concepţia că viciul moral al indivizilor poate duce la bunăstarea economică a întregului. Din acest punct de vedere, trebuie să-l considerăm pe Mandeville, nu pe Adam Smith, chiar primul economist modern.

De asemenea, a fost şi singurul care să abordeze în versuri subiecte economice. În poeme scurte şi pline de vioiciune, el creează un foarte original complex ideatic, cu totul şi cu totul diferit de orice alte concepte morale şi societale publicate vreodată până atunci.

Pungaşii convertiţi

Foarte rar vom întâlni mari idei care să nu fie însoţite şi de controverse aprinse. Poveştile lui Bernard Mandeville au provocat un imens scandal în epocă. Printre cei teribil de ofensaţi s-a numărat, după cum vom vedea, şi Adam Smith însuşi – acelaşi Adam Smith pe care economiştii îl consideră în general un susţinător al ideilor lui Bernard Mandeville.

Iniţial, Mandeville îşi câştiga existenţa traducând şi scriind el însuşi basme pentru copii. El şi-a câştigat faima printr-o singură operă care a dobândit recunoaştere publică: *Fabula albinelor sau Vicii private, beneficii publice*. Fabula lui în versuri a fost publicată prima oară în 1714, dar nu a provocat scandal decât odată cu reeditarea din 1723. Brusc, Mandeville s-a trezit în mijlocul uneia dintre cele mai aprinse dezbateri ale secolului al XVIII-lea.

Numărul criticilor săi a crescut cu repeziciune, lor alăturându-li-se distinse figuri publice ca George Berkeley, Francis Hutcheson, Archibald Campbell şi John Denis. Adam Smith a catalogat teza lui Mandeville drept „eronată în aproape toate privinţele”.[657] Teologul englez John Wesley l-a asemuit pe Mandeville cu Machiavelli, în privinţa depravării. Ideile lui Mandeville au fost interzise prin sentinţe date de judecători, iar în Franţa, cărţile lui au fost arse pe stradă de călăi. Mulţi l-au văzut în el pe Antichrist, iar oponenţilor săi li s-au alăturat până şi David Hume şi Jean-Jacques Rousseau.

Poemul începe cu o descriere a unei societăţi prospere, ale cărei trăsături corespund sistemului social din Anglia vremii. Aici, ticăloşia înfloreşte sub masca unei societăţi aparent tihnite. Nu există comerţ sau meşteşug în care oamenii să nu se înşele unii pe alţii, nici domeniu de autoritate publică fără mită şi corupţie:

> Şi deşi nu era parte în care să nu mustească viciul,
> Un paradis de bine şi belşug era-n întregul lui edificiul.[658]

Dar albinele cârtesc şi cred că ar putea trăi mai bine într-o societate dreaptă şi cinstită. Zeul albinelor, Jupiter, le aude plângerea şi le transformă în creaturi oneste şi virtuoase.

> Judecătoria fu tăcută din ziua aceea,
> Căci datornicii plătesc de-acum bucuroşi,
> Până şi ce-au uitat creditorii că li se datorează,
> Ba chiar îi iartă pe cei cu buzunarul gol.
> Iar reclamanţii strâmbi rămas-au fără glas
> Şi pâra lor nedreaptă singură se stinge.[659]

---

657 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 451.

658 Mandeville, *The Fable of the Bees*, 9 (67 în ediţia Penguin).

659 *Ibid.*, 70.

Dar iată ce se petrece: în loc ca stupul să prospere şi albinele să trăiască mai bine, se întâmplă exact pe dos! Multe albine îşi pierd locul de muncă, pentru că numai o mână de fierari îşi mai poate găsi de lucru într-o societate unde nimeni nu mai are nevoie de drugi la ferestre şi încuietori masive la uşi. Judecătorii, procurorii şi avocaţii îşi pierd slujbele, iar aparatul birocratic care se ocupa de aplicarea legii încetează să mai fie necesar. Pentru că lăcomia şi luxul deşănţat au dispărut, oamenii obişnuiţi – fermieri, servitori, cizmari, croitori – au de suferit din cauză că scade cererea de bunuri. Poporul de albine devine iubitor de pace, aşa că încetează şi să se mai înarmeze. Fabula se încheie cu un final lipsit de glorie. Stupul moare şi numai o mică parte supravieţuieşte, fiindcă de albinele celelalte nu mai era nevoie şi ele nu se puteau întreţine singure. În cele din urmă, alt roi, străin, le alungă din stupul lor iar albinele îşi găsesc adăpost în rămăşiţele unui copac prăbuşit la pământ.

Odă viciului, izvor al avuţiei naţiunilor

Trufia şi vanitatea au construit mai multe spitale decât toate virtuţile la un loc.

Bernard Mandeville[660]

Mandeville devine oglinda amară a epocii sale, cu un singur scop – aşa cum singur spune, ca să arate ipocrizia cu degetul.[661] Tunăm şi fulgerăm împotriva viciului şi ne căznim cu orice preţ să-l smulgem din rădăcină – dar, cu toate acestea, bunăstarea noastră izvorăşte din el. Mandeville trăia într-o societate unde se cuvenea să blestemi şi să afuriseşti viciul, dar el însuşi a atras atenţia că datorăm multe tocmai acestor vicii (detestate). Din

660 Mandeville, *An Essay on Charity, and Charity-Schools*, 164.

661 Mandeville, *The Fable of the Bees*, 55.

acest motiv, în loc să blesteme viciul, el a decis să-i dedice un imn. Zeul albinelor le trimite acestora virtutea drept pedeapsă pentru ipocrizia lor, fiindcă păcatul albinelor nu era viciul – ci ipocrizia. În acelaşi timp însă, Mandeville nu se întoarce către o apologie a ticăloşiei – el continuă să vadă ticăloşia ca ticăloşie. În ciuda tuturor străduniilor sale, societatea nu se va putea descotorosi niciodată de viciu:

Măcar dacă oamenii ar putea fi făcuţi mai buni de vreun lucru care li se spune; dar cum omenirea a rămas aceeaşi peste veacuri, oricâte învăţături şi scrieri înţelepte, îndelung muncite, au încercat să îi deştepte, nu-s chiar aşa nesăbuit să nădăjduiesc că voi avea mai multă reuşită tocmai eu, cu neînsemnata mea lucrare.[662]

Mandeville chiar susţine că „viciile sunt inseparabile de societăţile mari şi puternice”.[663] Viciul este comparat cu mizeria de pe stradă – fireşte că miroase urât, că te murdăreşti pe încălţări şi pe haine din cauza lui, că te face să te mişti mai încet şi că este inestetic, dar reprezintă o parte esenţială a oricărui oraş. „Străzile murdare sunt un rău necesar”[664] şi „fiecare clipă trebuie să producă o nouă fărâmă de jeg”.[665] Dar dacă hotărăşte cineva să smulgă răul din rădăcină (Mandeville nu-şi poate închipui o asemenea schimbare fără un miracol şi fără o intervenţie nemijlocită – şi, trebuie spus, malefică – din partea divinităţii), atunci va trebui să plătească un preţ foarte mare. Prin urmare, viciul este avantajos pentru economie.

Iată, deci, câtă fericire şi cât noroc pe capul lor;

---

662 Mandeville, *The Fable of the Bees*, 55.
663 *Ibid.*, 57.
664 *Ibid.*, Prefaţa, 57.
665 *Ibid.*, Prefaţa, 57.

Cu cât mai ticăloşi erau, cu-atât naţia avea spor.[666]

După Mandeville, ar trebui să le purtăm recunoştinţă viciului şi amoralităţii pentru locuri de muncă suficiente, comerţ înfloritor şi baza *de facto* a avuţiei naţiunilor. Folosind o exprimare mai modernă, viciul este un multiplicator al cererii efective, care devine o forţă motoare pentru economie. Adam Smith căuta cauza avuţiei naţiunilor; Mandeville a găsit-o în corelarea viciilor cu un sistem economic.

S-a făcut din acel viciu ciudat şi de tot râsul
Roata perfectă care să-nvârtă comerţul.[667]

Dacă ar fi să admitem existenţa unei societăţi oneste, ar trebui să spunem adio prosperităţii economice şi să renunţăm la o poziţie importantă în istorie. Mandeville nu se pronunţă în favoarea crcării primei sau celei de-a doua, ci se mulţumeşte să arate limpede ce presupune fiecare tip de regim social. „Religia este una, iar afacerile, alta”.[668] Dacă idealurile unei religii ar fi să se vadă realizate într-o societate anume, ar lua naştere o comunitate săracă şi „de-o nătângă inocenţă”.[669] Oamenii trebuie să aleagă între moralitate şi prosperitate, şi, după economistul-poet, tocmai în aceasta rezidă compromisul: „Şi uite-aşa, [ajung ei la concluzia greşită], în lipsa trufiei sau a luxului, aceleaşi lucruri vor fi mâncate, îmbrăcate, consumate; acelaşi număr de muncitori şi meşteri şi-ar găsi de lucru; şi naţia ar fi în toate felurile tot atât de prosperă ca pe vremea când viciile îşi făceau nestingherite de cap”.[670] Practic, Mandeville atribuie viciului acumularea avuţiei

666 *Ibid.*, 68.
667 *Ibid.*, 68.
668 Mandeville, *Search into the Nature of Society*, 197.
669 Mandeville, *The Fable of Bees*, 23.
670 *Ibid.*, nota M la 149.

naţiunilor:

Să cercetăm acum ce lucruri sunt necesare pentru ca o naţie să sporească şi să se îmbogăţească. Prima înzestrare fericită pe care orice societate omenească şi-ar putea-o dori este un pământ mănos, într-un climat ferice, şi-o cârmuire blândă… În această situaţie, oamenii pot fi pe cât de virtuoşi le stă în putinţă, fără ca binele public să aibă ceva de suferit, deci, pot fi pe cât de fericiţi li-i vrerea. Dar nu vor avea nici arte, şi nici ştiinţe, şi nu vor trăi în linişte decât atât cât îi vor lăsa vecinii lor; ei trebuie să fie săraci, neştiutori şi aproape cu desăvârşire lipsiţi de tot ce noi numim înlesnirile traiului, şi toate virtuţile cardinale la un loc nu vor putea să le aducă măcar o haină cumsecade în spinare sau un castron de fiertură – căci în această stare de tihnă indolentă şi nătângă inocenţă, nici de mari vicii n-ai a te teme, dar nici la cine ştie virtuţi să nu te-aştepţi.

De vrei să clădeşti o societate de oameni puternici şi cu vlagă, trebuie să le atingi pasiunile… Mândria îi va îmboldi să-şi dea toată osteneala – învaţă-i meşteşugurile şi comerţul, şi vei stârni invidie şi emulaţie printre ei. Ca să le sporeşti numărul, înfiinţează tot soiul de ateliere şi nu lăsa niciun petic de pământ necultivat… Nu lăsa pe niciunul să facă altceva decât îi îngăduie legea, dar lasă pe fiecare să gândească după cum îi place… foloseşte cu cap frica lor şi gâdilă-le vanitatea cu dibăcie şi asiduitate… învaţă-i să facă negoţ cu ţările străine… aceasta aduce bogăţii şi, acolo unde-i bogăţie, curând îi vin în urmă ştiinţele şi arta…

De vrei însă o societate cumpătată şi onestă, politică mai bună nu e alta decât să-i ţii pe oameni în simplitatea lor înnăscută… pune deoparte şi nu le lăsa în preajmă niciun lucru care le-ar putea stârni dorinţe sau i-ar face să priceapă totul mai bine.[671]

671 Mandeville, *The Fable of Bees*, nota Q la 200-201.

În fabula lui, Mandeville propune o descriere singular de provocatoare a cauzelor unui ciclu economic. Zeul albinelor lasă stupul să alunece în recesiune pentru că acestea au devenit oneste. Astfel, el ajunge la polul opus al concepţiei pe care am descris-o când vorbeam despre vechii evrei, şi anume aceea că popoarele se descurcă mai bine economic dacă se poartă cinstit. După Mandeville, eradicarea completă a răului, cu toate rezultatele sale concrete, duce la un rău de multe ori mai mare – moartea celei mai mari părţi din stup şi ruina generală a întregului. Îndepărtarea răului parţial are ca rezultat un rău încă şi mai mare, pentru că:

Ticăloşia cea mai rea a celor mulţi
Făcut-a dar ceva întru binele comun.[672]

Cum e obiceiul cu fabulele, găsim o „morală” la sfârşit:

Aşa că plângerile nu-şi au rostul: numai nebunii se trudesc
Să facă un stup măreţ şi peste poate de cinstit.
Ca să te bucuri de plăcerile lumii,
Războaie să câştigi, dar să trăieşti în tihnă,
Fără vreun viciu ticălos, e vis fără de noimă,
Pe care numai mintea l-ar putea cuprinde.
Înşelăciunea, luxul şi trufia trebuie să trăiască,
Pentru ca noi să ne bucurăm de foloasele lor.
(…)
Aşa zic vouă! Poporul care se vrea mare şi puternic
Să ştie că viciul îi e la fel de necesar, pentru un stat bogat, Precum îi este foamea când îşi doreşte să mănânce.
Virtutea goală nu poate face-o naţie să trăiască în splendoare.

672 *Ibid.*, 68.

De vrea să reînvie-o epocă de aur, norodul trebuie să iubească

Jirul în loc de pâine, la fel cum îşi iubeşte cinstea-n loc de viciu.[673]

Mâna invizibilă a pieţei şi prototipurile sale

Mandeville îşi întemeiază în mod explicit filosofia socială pe principiul iubirii de sine, al egoismului – exact cel de care Adam Smith se distanţează în chiar prima frază a cărţii sale *Teoria sentimentelor morale* (aşa cum vom vedea curând). Daca ar fi să ne descotorosim de răul din noi (de egoismul nostru), afirmă Mandeville, prosperitatea ar lua foarte repede sfârşit. Mecanismul este următorul: fiecare viciu înseamnă, în acelaşi timp, o cerere efectivă, fie pentru bunuri (haine scumpe, mâncare, clădiri etc.), fie pentru servicii (poliţie, reglementare, avocaţi etc.). O societate dezvoltată, susţine Mandeville, trăieşte în principal de pe urma satisfacerii economice a acestor trebuinţe.

Teza că răul parţial contribuie la binele întregului şi, ca atare, nu se recomandă să fie îndepărtat, este una pe care am întâlnit-o în mod repetat, în scrieri mult mai vechi. Ştim deja că Ghilgameş, la fel ca Sfântul Procopie, s-au făcut fraţi cu forţele pe care nu le puteau îmblânzi, şi au transformat răul în ceva benefic pentru societate. Iisus îi îndeamnă pe discipolii lui să nu smulgă neghina, „ca nu cumva, plivind neghina, să smulgeţi odată cu ea şi grâul. Lăsaţi să crească împreună şi grâul şi neghina, până la seceriş”.[674] Iar Toma din Aquino ne reaminteşte: „Multe bune se află în lucruri, care nu s-ar găsi acolo dacă n-ar exista şi rele”.[675]

Se prea poate să fi fost mare păcat că Mandeville n-

673 Mandeville, *The Fable of the Bees*, 76.

674 Evanghelia după Matei 13:29-30.

675 Toma din Aquino, *Summa contra gentiles III*, capitolul 71.

avea cunoştinţă de aceste surse, pentru că referirea la ele l-ar fi scutit de multe dintre acuzele pe care le-a stârnit fabula lui.

Concluzie: Mandeville, primul economist modern

Mandeville a fost cel mai important partizan al filosofiei care se întemeiază pe *necesitatea lăcomiei*. În acest sens, lăcomia reprezintă condiţia necesară a progresului unei societăţi; fără lăcomie, acesta n-ar mai exista sau ar fi mult prea modest. Căci unde am fi noi astăzi, fără lăcomie şi fără vicii, întreabă Mandeville. Societatea s-ar afla doar la un nivel elementar de dezvoltare şi n-ar fi în stare să facă faţă competiţiei internaţionale. El a fost un susţinător deschis al programului hedonist: dacă există vreo discrepanţă între ceea ce ne dorim şi ceea ce posedăm deja, atunci ar trebui să ţintim spre sporirea posesiunilor noastre, până ce acestea ajung să ne satisfacă dorinţele. Ba merge încă şi mai departe decât hedonistul: el ne îndeamnă să ne împingem cererea spre mai mult, spre şi mai mult, căci, după părerea lui, aceasta este singura cale spre progres. Din acest punct de vedere, economia modernă este o descendentă a concepţiei lui. Economia ca ştiinţă prezumă că nevoile omului sunt fără limite (o cerere în creştere constantă), pe când resursele sunt rare. Ar trebui, prin urmare, să încercăm să utilizăm aceste resurse rare într-un mod prin care cererea să se vadă satisfăcută.

Să însemne asta că nu se poate merge altfel înainte decât satisfăcând noi şi noi trebuinţe? Şi că, pentru a putea face acest lucru, avem nevoie de noi şi noi seturi de vicii tentante? Dacă o societate s-ar hotărî să fie mulţumită cu ce are (aşa cum par să sugereze stoicii pentru programul lor), ar însemna aceasta, în cele din urmă, sfârşitul societăţii respective?

Cât priveşte economia binelui şi a răului, este limpede: Mandeville crede că viciile indivizilor particulari contribuie la binele public comun, ceea ce le face să fie benefice. El aderă deci la o concepţie complet opusă faţă de cea a vechilor evrei (şi a lui Adam Smith), care credeau că virtutea este benefică economic şi viciul nu. Cât priveşte conceptul mâinii invizibile a pieţei, în viziunea lui Mandeville pieţele puteau să transforme viciul în virtute, iar pieţele nu erau doar simple coordonatoare ale interacţiunii umane, ci şi mijloace de convertire a răului personal în bine public.

7. Adam Smith, făurarul economiei

Adam, Adam, Adam Smith
Uite cu ce mi-ai greşit!
Nu chiar tu ai spus,
La ora de curs,
Că negreşit rentează să fii egoist?
Mama doctrinelor de pe pământ,
Nu-aşa ai spus, măi dragă Smith?[676]
Stephen Leacock

În romanul său *Nemurirea*, scriitorul francez de origine cehă Milan Kundera observă realitatea paradoxală şi crudă care însoţeşte viaţa de după moarte a marilor personalităţi. De multe ori, legendele create în jurul lor, după ce au părăsit această lume, sunt total paralele cu mesajul principal pe care aceste figuri ilustre au încercat să-l transmită şi se concentrează pe probleme secundare (adesea, în mod eronat). Un exemplu elocvent este cel al astrologului Tycho Brahe, angajat la curtea împăratului Rudolf al II-lea, pe vremea când acesta făcuse din Praga centrul Imperiului Habsburgic. Astrologul, una dintre figurile simbolice ale acestei perioade pentru cehi, este

676 Leacock, *Hellements of Hickonomics*, în Sen, *On Ethics and Economics*, 21.

cunoscut de aproape toată lumea, dar nu graţie descoperirilor sale – ci din cauza vezicii lui urinare. Legenda din Cehia spune că Tycho Brahe nu îndrăznea să se ridice înaintea împăratului, în timpul unei cine ceremonioase, şi într-o zi a aşteptat atât de îndelung, încât i-a explodat vezica la masă. Această poveste secundară aproape cert, neadevărată i-a călcat acestui om nemilos în picioare mesajul cu adevărat *nemuritor*.

Adam Smith, un excepţional gânditor englez din secolul al XVIII-lea, pe care întreaga lume îl consideră părintele ştiinţelor economice moderne, a avut aceeaşi soartă. În mod universal, teza că avuţia naţiunilor şi cea a indivizilor se bazează pe egoism, pe interesul propriu şi pe mâna invizibilă a pieţei îi este atribuită lui. Acest lucru este ilustrat şi de citatul introductiv al capitolului de faţă, în care Stephen Leacock îl pune pe Smith la stâlpul infamiei pentru afirmaţia cum că „egoismul negreşit rentează”.[677]

Pare ca şi cum, având un asemenea nume, Adam Smith era predestinat unui rol de părinte economist al erei ştiinţifice: cineva care aduce cu picioarele pe pământ nişte idei ce doar plutesc în aer şi îi conferă investigaţiei economice un cadru analitic fix. Numele *Smith*, „făurar” în limba engleză, vorbeşte de la sine, iar în aramaica *Vechiului Testament*, *Cain* se traduce prin „făurar”. Pe de altă parte, *Abel* înseamnă „adiere”, „răsuflare” sau „zădărnicie”. Când Cain, făurarul şi agricultorul, îl ucide pe păstorul lipsit de statornicie, îl trimite „în patru vânturi”. *Adam* este nimic mai puţin decât numele primului om (în aramaică, *Adam* înseamnă „om”, „bărbat”). Aşadar, până şi în numele său, Adam Smith, omul-făurar, reuneşte etimologic o rară combinaţie de semnificaţii.[678]

---

677 *Ibid.*, 75. De asemenea, Sen, *On Ethics and Economics*, 21.

678 Jocuri onomastice similare apar relativ frecvent, atât în poveştile din vechime, cât şi în cele moderne. Eroul principal al filmului *Matrix* se

Ideea că Adam Smith este făurarul economiei clasice egoiste prezintă, bineînţeles, nişte consideraţii ceva mai complicate.

De exemplu, un cititor obişnuit al istoriei gândirii economice s-ar putea să fie perfect şocat de prima frază din *Teoria sentimentelor morale*: „Oricât de egoist s-ar putea presupune că este orişice om, există în mod evident unele principii în natura sa care îl fac să se intereseze de soarta celorlalţi şi să-i fie necesară fericirea lor, chiar dacă el însuşi nu se-alege cu nimic altceva, afară de plăcerea că-i este dat s-o vadă.”[679]

Ironia este cu atât mai mare cu cât Smith n-a afirmat niciodată ceea ce Stephen Leacock (şi conştiinţa istorică populară, alături de el) îi pune în cârcă. Dimpotrivă, şi tocmai în spiritul mesajului lui Kundera, numele lui Smith s-a gravat în istoria economică datorită unui principiu pe care nu el l-a inventat, nu el l-a popularizat şi de care, în general, s-a distanţat efectiv. Aceeaşi soartă a avut-o şi cu a doua lui contribuţie fundamentală: specializarea. Aşa cum am arătat, vechii greci au cercetat amănunţit specializarea; s-ar putea chiar spune că Xenofon i-a dedicat mai multă atenţie şi a înţeles-o mai bine decât Adam Smith.

Din partea multor comentatori, Smith n-a primit chiar vorbe măgulitoare. Schumpeter, de exemplu, una dintre cele mai mari autorităţi ale domeniului istoriei

---

numeşte Neo (o anagramă a cuvântului „one”, „unu”, ca referinţă la Mesia, în timp ce Neo în greaca veche înseamnă „nou”). În iluzoria Matrice, acelaşi personaj poartă numele de Thomas Anderson. Numele Anderson este unul foarte comun (al nouălea cel mai des întâlnit în Statele Unite), ceea ce intră în directă contradicţie cu originarul şi noul nume Neo. Anderson provine din „fiul lui Anders”, adică Andrei. În greacă, Andrei este echivalentul lui Adam din aramaică, adică om. Prin urmare, Anderson înseamnă fiul omului, adică însemnul pe care Iisus îl alegea frecvent pentru sine însuşi. Şi dacă tot am pomenit de *The Matrix*, să nu uităm că inamicul principal al lui Neo nu este altul decât (agentul) Smith.

679 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 3.

economiei, scria: „Nicio femeie, cu excepţia mamei, n-a jucat vreodată un rol în existenţa lui; în această privinţă, ca şi în altele, scânteile şi pasiunile vieţii n-au fost decât simplă literatură pentru el”.[680] În mod similar, istoricul Norman Davies îl etichetează pe Smith drept „supremul profesor distrat”, aducând aminte de o istorie în care „el a devenit una dintre ciudăţeniile oraşului Edinburgh, unde se deda la lungi rătăciri pe stradă, parcă în transă, pe jumătate dezbrăcat şi scuturat de ticuri, certându-se aprins cu sine însuşi, pe un ton bizar de afectat… Aproape imun la ideea de căsătorie, el şi-a petrecut întreaga viaţă lângă mama lui. Drăguţ, când te gândeşti că tocmai acest personaj fermecător de haotic şi-a propus să pună ordine intelectuală în felul cum se desfăşoară lucrurile în viaţa de zi cu zi”.[681]

Avuţia contra eticii

Neînţelegerea are la bază faptul că Smith a lăsat o moştenire intelectuală dublă (şi, în multe privinţe, contradictorie), care astăzi se vede frecvent redusă la doar cea mai faimoasă carte a sa, *Avuţia naţiunilor*.

Se ştie, bineînţeles, că Adam Smith n-a scris doar o singură carte; în afară de preferata cu aură cultică a tuturor, *Avuţia naţiunilor* (1776), el a scris anterior şi *Teoria sentimentelor morale* (1759). Foarte simplu spus: la prima vedere, cele două cărţi ale lui nici că ar putea fi mai deosebite una de cealaltă. *Avuţia naţiunilor* a devenit începutul unei întregi discipline economice, pe când în *Teoria sentimentelor morale*, Smith se apleacă asupra eticii şi se distanţează tăios de nişte concepte economice de soiul deja clasicei mâini invizibile a pieţei. „Smith însuşi se spune că ar fi considerat-o [Teoria sentimentelor

680 Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 177.

681 Davies, *Europe: A History*, 604.

morale] superioară Avuţiei naţiunilor”.[682] Aşa cum am putea fi convinşi, chiar prima frază din această carte de patru sute de pagini obiectează fără echivoc în faţa oricărei încercări de-a pune toată activitatea umană pe seama egoismului (mai mult sau mai puţin mascat).[683]

Cei pentru care Adam Smith este indestructibil legat de mâna invizibilă a pieţei ar putea foarte uşor să-l considere un succesor al hedoniştilor, care se concentrau pe raţiune, calcul şi interes propriu. Ceea ce, bineînţeles, ar fi o mare greşeală. Să ne amintim că hedoniştii găseau în plăcere sensul tuturor activităţilor pământeşti. Dacă era necesar să te lipseşti de plăcere şi să te supui suferinţei, acest lucru se întâmpla numai de dragul „utilităţii” mai mari (sau răului mai mic) care avea să urmeze. Că sunt bune sau rele, faptele nu posedă în mod inerent o asemenea valoare, care se judecă numai din punctul de vedere al rezultatelor lor şi al efectului asupra utilităţii, asupra plăcerii. Binele nu are o valoare proprie, în afara utilităţii rezultante. Binele nu este scopul comportamentului şi nu reprezintă decât un mijloc de obţinere a plăcerii. Acest sistem nu doar că a precedat utilitarismul, ci a devenit şi baza pentru dogmatica noastră economică contemporană.

Majoritatea comentatorilor vor încuviinţa, fără îndoială, că învăţăturile lui Smith sunt, dimpotrivă, întemeiate până la un anumit punct pe filosofia stoicilor.[684] Smith împarte în trei curente şcolile morale, pe care le

---

682 Raphael, *The Impartial Spectator*, 1.

683 Vezi Kerkhof, „A Fatal Attraction?”, şi Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 14. Vezi şi Hurtado-Prieto, *Adam Smith and the Mandevillean Heritage: The Mercantilist Foundations of Dr. Mandeville's Licentious System*.

684 „Filosofia stoică este influenţa principală asupra gândirii etice a lui Smith. Totodată, exercită o înrâurire fundamentală asupra teoriei sale economice”, Raphael şi Macfie în „Introducerea” la ediţia din Glasgow a *Teoriei sentimentelor morale*. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, 1982, 5.

defineşte cu ajutorul termenilor *justeţe*, *prevedere* şi *bunăvoinţă*. Epicur este demolat complet în privinţa termenului *prevedere*, iar doctrina lui, condamnată fără echivoc: „Acest sistem vine, fără îndoială, să contrazică în totalitate ceea ce am căutat să demonstrez”.[685] După care continuă: „Iar adunând şi toate virtuţile sub stindardul acestui singur soi de justeţe, Epicur s-a lăsat purtat de o anume aplecare, firească oricărui om, dar pe care filosofii în mod deosebit se pricep s-o cultive, cu o bizară afecţiune, drept mijloc perfect spre a-şi arăta agerimea minţii – propensiunea spre a explica tot ce se vede pe baza a cât mai puţine principii cu putinţă”.[686]

Smith i-a clasat pe stoici la capitolul *justeţe* şi le-a dedicat mai mult spaţiu şi mai multă recunoaştere. În ciuda criticilor adresate şi a faptului că el nu le consideră preceptele fezabile această şcoală rămâne probabil cea mai apropiată de convingerile lui, iar admiraţia lui răzbate adesea direct din text: „Spiritul şi bărbăţia din doctrinele lor [ale stoicilor] contrastează splendid cu tonul deznădăjduit, plângăreţ şi nevolnic al unora dintre sistemele moderne”.[687] Cu toate că Smith admiră şcoala stoică, îi displace la stoici indiferenţa, apatia şi lipsa de interes faţă de orice. În acelaşi timp, el îşi dă seama cât de complicat este să atingi idealul stoic şi nu reuşeşte să se identifice complet cu ideea că nu se poate observa, în natură, nicio relaţie între cauză şi efect, aşa cum credeau stoicii.

Pentru Smith, preceptele morale întemeiate pe bunătate reciprocă *(bunăvoinţă)* şi *cumpătare* (autocontrol) erau mai însufleţitoare, ca elemente principale din care să fie clădită societatea.[688] El face

---

685 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 438.

686 *Ibid.*, 438.

687 *Ibid.*, 283.

688 „Întinderea mai mare acordată, în ediţia a şasea, stăpânirii de sine, sugerează că Smith privea stoicismul cu un respect încă şi mai

referire la Augustin şi Platon şi la învăţăturile bisericeşti ale lui dr. Hutcheson, iar Toma din Aquino s-ar încadra şi el în aceeaşi categorie. Conform acestor curente de gândire, orice beneficiu distruge moralitatea. Cu alte cuvinte, dacă suntem răsplătiţi pentru fapta noastră bună, aceasta şi-a pierdut dimensiunea morală şi a devenit, foarte simplu spus, un instrument pentru câştig. „Dacă o acţiune, presupusă a purcede din recunoştinţă, se constată a se fi născut din aşteptarea vreunui nou favor sau dacă ceea ce s-a crezut că ar veni din spirit public se descoperă că şi-a avut drept origine nădejdea în vreo răsplată pecuniară, o asemenea descoperire ar distruge în totalitate orice noţiune de merit sau valoare demnă de laudă a oricăreia dintre aceste două acţiuni”.[689] Smith scria că, în concepţia acestei şcoli, „iubirea de sine era un principiu care nu putea fi nicicând virtuos, în nicio măsură şi în niciun sens”.[690] Smith evaluează favorabil acest curent („un sistem care denotă o tendinţă deosebită spre a nutri şi sprijini, în inima omului, cea mai nobilă şi mai agreabilă afecţiune dintre toate”[691]); totuşi, în ciuda acestui fapt, el nu-i subscrie într-o formă izolată: el nu consideră că motivaţia bunătăţii şi a generozităţii născute din dragoste ar fi suficient de puternică încât să susţină eşafodajul întregului social şi să explice instinctele noastre cele mai josnice.

Mai departe, Smith argumentează acest construct făcând o legătură cu instituţia spectatorului imparţial – un om interior, un concept imaginar conform căruia fiecare individ îşi judecă şi îşi comite faptele în mod imparţial, şi totuşi emfatic:

Ne gândim la noi înşine ca la spectatorii propriei

---

cald decât cel resimţit într-o perioadă anterioară”, *ibid.*, 18.

689 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 302.

690 *Ibid.*, 444.

691 *Ibid.*, 445.

purtări şi încercăm să ne închipuim ce efect ar avea, în această lumină, asupra noastră. Aceasta este singura oglindă prin care noi putem, într-o oarecare măsură, să scrutăm prin ochii altor oameni justeţea conduitei noastre.[692]

Un concept similar folosesc Hutcheson, Hume şi, mai târziu, Mill. În teoria lui despre utilitarismul nonindividualist, Mill construieşte o etică în conformitate cu care ar trebui să ne asigurăm că maximizăm utilitatea întregului. Aceasta nu este o percepţie personală sau individualistă a utilităţii, ci una colectivă. Dacă, în calitatea mea de utilitarist total şi convins am impresia că, renunţând la o sută de unităţi din avuţia mea utilitatea altcuiva creşte mai mult decât îmi scade mie utilitatea, într-o accepţiune dusă la extremă eu ar trebui să renunţ în favoarea persoanei respective, căci nu utilitatea proprie, ci utilitatea întregului trebuie să-l preocupe în primul rând pe un adept al utilitarismului lui Mill. Iar acest lucru trebuie să se întâmple de bunăvoie şi nesilit de nimeni. Societatea călăuzită de „spectatorul imparţial” ar fi una mai fericită decât cea care se ghidează numai după maximizarea individuală a utilităţii. Smith a înţeles prea bine că există un rol în economie şi pentru alţi factori decât piaţa, chiar dacă avea perfectă dreptate – iar pentru perioada în care scria, şi mult curaj! — să accentueze şi să justifice ideea că piaţa trebuie să se afle în centrul vital al oricărui sistem economic. În concluzie, folosirea filosofiei lui Smith în sprijinul unui sistem economic pur laissez-faire nu stă în picioare – nu se potriveşte cu concepţia lui reală. Smith n-a afirmat niciodată că fiecare alocare a pieţei se face în beneficiul societăţii.

Să facem cunoştinţă şi să strângem mâna invizibilă

692 *Ibid.*, 164.

Faptul că societatea rămâne închegată datorită simpatiei şi conceptul *spectatorului imparţial* sunt două contribuţii importante pe care Smith realmente le-a adus la gândirea economică. Astăzi, pare că a fost afirmaţia lui implicită, că mâna invizibilă este aceea care împiedică societatea noastră sa se dezintegreze. Şi totuşi, Adam Smith nu a folosit termenul „mâna invizibilă" decât de trei ori – o dată în fiecare dintre cele două cărţi majore pe care le-a scris şi o dată în *Astronomia*. Prin urmare, nu se ştie prea bine de ce aceste lucruri au provocat atâta tevatură.[693]

Primul loc unde apare este probabil cel mai faimos pasaj al lui Smith, care descrie motivele pentru care un măcelar se ocupă de negoţul lui şi care până acum a servit drept explicaţie frecvent uzitată a forţelor pieţei libere:

Nu de la bunăvoinţa măcelarului, a berarului sau a brutarului aşteptăm noi să ne vină mâncarea de pe masă, ci de la propriul lor interes. Ne adresăm nu omeniei lor, ci iubirii lor de sine, şi nu despre nevoile noastre le vorbim, ci despre avantajele pe care ei le pot obţine de la noi. În general vorbind, el [măcelarul], într-adevăr, nici nu-şi pune în gând să susţină interesul public, nici nu ştie cât de mult face de fapt acest lucru. Când preferă să dea de lucru industriei din ţara lui, în locul celei străine, el are în gând doar propria-i siguranţă; şi dirijând-o în aşa fel încât produsele ei să aibă cea mai mare valoare, el urmăreşte doar propriul câştig, iar în aceasta, la fel ca în multe alte

693 După Raphael şi Macfie, „comentatorii au pus prea mult accentul pe «mâna invizibilă», care nu apare decât o singură dată în fiecare dintre cele două cărţi ale lui Smith. Cu ambele ocazii, contextul este ideea stoică a sistemului armonios, văzut în ansamblul funcţionării societăţii" (în Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1982, 7), iar apoi continuă: „În Avuţia napunilor, apare conceptul stoic al armoniei naturale, cu deosebire în «de la sine grăitorul şi amplul sistem al libertăţii naturale» (IV.ix.51)".

cazuri, el este condus de o **mână invizibilă**, pentru a susţine un scop care nu făcea în niciun fel parte din intenţia lui. Societatea însă nu are chiar întotdeauna de pierdut, prin acest fapt. Urmărindu-şi interesele, el le ajută adesea pe cele ale societăţii, mai abitir decât atunci când chiar intenţionează să le ajute. Eu n-am văzut prea mult bine să iasă din zorul celor care pretind că fac negoţ întru binele tuturor. Într-adevăr, e o purtare nefirească, nu prea des întâlnită printre comercianţi, şi nu de multe vorbe ai nevoie ca să-i descurajezi de la un asemenea comportament. [cu sublinierea mea]

Comparaţi fragmentul de mai sus cu a doua ocurenţă a termenului, în *Teoria sentimentelor morale*, unde contextul pare să fie la polul opus. În acest caz, mâna invizibilă pare să fie cea care distribuie avuţia, rol care este adesea numit mâna vizibilă (a guvernării redistribuitoare):

(…) ei împart cu săracii produsul tuturor îmbunătăţirilor aduse. Ei sunt conduşi de o mână **invizibilă să** facă aproape aceeaşi distribuire a celor necesare traiului, pe care ar fi făcut-o dacă pământul ar fi fost împărţit în loturi egale către toţi locuitorii săi, şi, astfel, fără să vrea, fără s-o ştie, ei fac să meargă înainte interesul societăţii şi creează mijloacele pentru înmulţirea speciilor. Atunci când providenţa a împărţit pământul între câţiva stăpânitori măreţi, nici nu i-a uitat, nici nu i-a părăsit pe cei ce păreau să fi fost lăsaţi pe din afară la împărţeală. Aceştia din urmă se bucură şi ei de porţia care le revine din ceea ce pământul produce… Acelaşi principiu, aceeaşi dragoste de organizare, aceeaşi preţuire pentru frumuseţea ordinii, a dibăciei şi a iscusinţei servesc adesea spre a recomanda acele instituţii care tind să susţină bunăstarea publică.[694]

694 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 264-265, cu

Pentru ca relatarea să fie completă, trebuie spus că mai există o apariţie a „mâinii invizibile” în cărţile lui Smith, dar ea este irelevantă din perspectiva discuţiei noastre despre economie şi etică. În lucrarea mai timpurie, *Astronomia*, scriind despre gândirea religioasă primitivă, el pomeneşte despre o entitate supranaturală:

Focul arde şi apa răcoreşte; corpurile grele coboară, substanţele mai uşoare zboară spre cer, împinse în mod necesar de însăşi natura lor; mâna invizibilă a lui Jupiter nu se ştie a fi fost vreodată folosită pentru asemenea lucruri.[695]

Vedem aşadar, de aici, că Smith a apelat la noţiunea mâinii invizibile în trei contexte: ca factor coordonator al modului în care individul urmăreşte să-şi satisfacă dragostea de sine; ca mână colectivă a redistribuirii; şi ca forţă mistică divină (a lui Jupiter). Pur şi simplu nici n-ar fi putut să dea termenului inventat de el o încărcătură semantică mai amplă şi mai derutantă.

Şi uite aşa s-a întâmplat ca *Avuţia naţiunilor* să rămână greşit înţeleasă. Smith este adesea prezentat drept un succesor nu doar al gândirii lui Mandeville, ci şi a lui Thomas Hobbes, ca propagator al ideilor despre motivaţia egoistă a naturii umane. Pentru că egoismul liber al individului este suficient ca să dirijeze societatea, moravurile devin superflue, căci piaţa preschimbă totul (atât binele, cât şi răul, dar mai ales răul) în bunăstare generală. Şi că societatea ar putea (sau trebuie) să fie clădită pe grijă numai pentru sine. Pe scurt spus, ai impresia că, în loc să-l auzim pe Smith citat, îi auzim pe alţii – cum ar fi Hobbes (lupta tuturor contra tuturor),

---

sublinierea mea.

695 Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, 49. Vezi Macfie, „The Invisible Hand of Jupiter”.

Mandeville (păcatele mâinii invizibile a pieţei vor fi redistribuite în rolul de virtute), Herbert Spencer (apărătorul darwinismului de piaţă şi al statului minimal) sau Ayn Rand (reducţionism şi egoism radical). Dar Adam Smith nu gândea deloc aşa, şi nici măcar într-o singură direcţie. Nu putem citi asemenea concluzii în *Avuţia naţiunilor*, nici măcar dacă trecem cu vederea *Teoria sentimentelor morale*, în care Smith contrazice nemijlocit aproape toate cele spuse de noi mai sus.

Smith contra Mandeville

În *Teoria sentimentelor morale*, pe lângă cele trei curente filosofice principale descrise mai sus, Smith dedică o atenţie specială şi „învăţăturilor depravate” *(Despre sistemele licenţioase)*, caracterizate prin aceea că ele şterg deosebirile dintre viciu şi virtuţi. Aici, Smith îl aminteşte şi pe Mandeville, un om pentru ale cărui învăţături nu are niciun pic de înţelegere:

Mai există însă un sistem, un altul, care pare să îndepărteze cu totul deosebirea dintre viciu şi virtute, şi a cărui tendinţă, dată fiind această consideraţie, este în întregime pernicioasă: mă refer la sistemului acelui Dr. Mandeville. Deşi ideile autorului sunt în aproape toate privinţele eronate, există, totuşi, unele manifestări în natura umană, care, dacă le priveşti într-un anume fel, par la prima vedere să confirme ideile cu pricina. Acestea, descrise şi exagerate prin elocvenţa vioaie şi hazoasă, chiar dacă rustic grosolană, a doctorului Mandeville, au aruncat peste doctrinele sale un aer de adevăr şi probabilitate, de care minţile mai puţin educate se pot lăsa uşor cucerite.[696]

Adam Smith se ridică în forţă contra ideii pe care noi

696 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 451.

în mod eronat i-o atribuim. Dacă ar fi să discutăm despre începuturile economiei şi despre teza că avuţia naţiunilor se bazează pe egoismul şi interesul propriu al individului, cei mai mulţi dintre noi l-am arăta imediat cu degetul pe Adam Smith ca părinte al acestei învăţături. Dar iată un lucru ciudat! Căci, deşi Smith cunoştea în amănunt lucrarea lui Mandeville, el n-o citează nicăieri în *Avuţia naţiunilor*. Singurul loc în care o pomeneşte este *Teoria sentimentelor morale*, unde în mod limpede şi repetat el se distanţează de „dezmăţatul" Mandeville şi de încercarea lui de a reduce totul la egoism (vicios). Mai mult, Mandeville este singurul pe care Smith îl critică, îl ridiculizează şi îl caricaturizează atât de direct – făcând-o în mai multe locuri. Uneori, îţi dă impresia că întreaga lui carte a fost scrisă cu intenţia de a-l combate pe Mandeville. Aşa că nici nu se pune problema ca Smith să se considere pe sine succesorul lui Mandeville, aşa cum se vehiculează, exact pe dos, în istoria populară.

Mai presus de toate, Smith nu era dispus să se împace cu teza că nu există nicio diferenţă între viciu şi virtute (un lucru pe care Mandeville nu l-a afirmat nicio clipă, chiar dacă Smith i l-a reproşat). În realitate, asistăm la modul în care definiţia însuşirilor bune şi rele înclină uşor balanţa spre Smith. Mandeville consideră că egoismul şi dragostea de sine sunt vicii pe care (în afară de mulţimea celorlalte cusururi) se sprijină împărăţia albinelor. Din acest motiv ajunge el la concluzia că *viciile* duc la un bine. Dar Adam Smith *nu considera* că dragostea de sine ar fi un viciu! El o redenumeşte „interes propriu" (folosind fără restricţii aceşti doi termeni ca pe sinonime) şi, în ciuda faptului că nu aşază pe baza acestui interes *principiul funcţionării societăţii*, îl consideră important pentru desfăşurarea activităţilor profitabile. Prin aceasta, el se poate plasa într-o poziţie contrară lui Mandeville (atât de condamnat la vremea aceea!), dar, în acelaşi timp, îşi întemeiază teoriile economice pe un fundament similar. Cu

o redefinire tacită a viciului în virtute, Smith a reuşit să se servească de logica argumentaţiei lui Mandeville, fără a trebui să înfrunte critici batjocoritoare. Prin Smith, demna de dispreţ „dragoste de sine" devine virtuosul „interes propriu" – un termen pe care îl găsim (ca opus celui de „egoism") în *Avuţia naţiunilor* sau în *Teoria sentimentelor morale*.

Iată o abordare surprinzătoare din partea unui profesor de morală. Nici nu poţi decât să te minunezi cum a putut Smith să redefinească tacit viciul sub formă de virtute, fără discursul cuvenit, şi cum de-a putut să nu-i recunoască lui Mandeville măcar o fărâmă din meritul care îi revenea de drept.

Das Adam Smith Problem

Biblioteci întregi s-ar putea umple cu tot ce-a apărut scris despre „cei doi Smith".[697] Joseph Schumpeter a numit chestiunea *Das Adam Smith Problem* şi, în ciuda tuturor discuţiilor (ale căror linii generale le vom rezuma sintetic), nici până în ziua de azi nu s-a găsit un răspuns mulţumitor la întrebarea ce credea realmente Smith despre interesul propriu şi simpatie.[698] Oricare ar fi percepţia antropologică a lui Adam Smith asupra omului economic (dacă problema se pune în termenii individului sau ai societăţii, indiferent

---

697 De exemplu, Heilbroner, *The Worldly Philosophers*; Smith, *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*; Morrow, „Adam Smith: Moralist and Philosopher"; Gaede, *Politics and Ethics: Machiavelli to Niebuhr*.

698 Printre nenumăratele volume, aş vrea să semnalez în mod deosebit articolul lui Witzum (1998), în care autorul sintetizează în detaliu şi analizează psihologic posibilul conflict sau, dimpotrivă, armonia, dintre dragostea de sine şi bunăvoinţă, sau conflictul (vizibil) dintre *Avuţia naţiunilor* şi *Teoria sentimentelor morale*. Următoarele merită indicate. Doomen („Smith's Analysis of Human Action"), Hurtado („Pity, Sympathy and Self-interest: Review of Pierre Force's Self-interest before Adam Smith"), Friedman („Adam Smith's Relevance for 1976") sau Evensky („Adam Smith on the Human Foundation of a Successful Liberal Society").

dacă este întemeiată pe dragoste de sine sau nu), ceea ce rămâne cu siguranţă este că „părintele ştiinţei economiei” a înzestrat tânărul domeniu de cunoaştere cu o optică ambiguă, neclară şi contradictorie.

Exagerând până la un anumit punct, am putea spune că disputa s-a lungit până în zilele noastre şi că ea dezbină în multe privinţe şcolile economice actuale. De exemplu, controversa dintre individualismul şi colectivismul metodologic are legătură, într-o anumită măsură, cu definirea neclară a problemei „celor doi Smith”. Adam Smith nu s-a hotărât cum va arăta antropologia economică în erele următoare. În *Avuţia naţiunilor*, omul apare ca un individ ale cărui motivaţii sunt date de interesul propriu. Smith, deşi profesor de etică, nu discută absolut deloc despre chestiunile morale, în acest punct, şi nu analizează modul în care omul funcţionează în societate, dincolo de refugiul desfăşurării de activităţi economice. Aici, dragostea de sine este unica şi aparent suficienta verigă de legături dintre membrii societăţii şi nici măcar o vorbă nu se pomeneşte despre necesitatea simpatiei reciproce: „El va avea mai multe şanse de reuşită dacă poate să le stârnească dragostea de sine în favoarea lui şi dacă poate să le arate că este în avantajul lor propriu să facă pentru el ceea ce el le cere”.[699]

Pasajul menţionat mai sus, cu măcelarul, ne învaţă despre mâna invizibilă, care guvernează armonios, elegant şi fără violenţă şi, din câte s-ar părea, nu mai e nevoie de nicio altă mână de ajutor. Dimpotrivă, fiinţele umane din *Teoria sentimentelor morale* arată complet altfel. Principiul care guvernează comportamentul oamenilor este bunăvoinţa iubitoare, afecţiunea; omul nu este un actor raţional, ci se lasă mânat în primul rând de emoţie, iar prietenul lui Smith, David Hume, credea la fel. Omul nu este un actor individual rupt de societate, ci, din contră,

699 Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1869,15.

este o parte indivizibilă a ei. Şcolile care propovăduiesc altceva sunt supuse unor critici aspre din partea lui Smith. Cele mai tăioase vorbe ale lui sunt rezervate tocmai sistemului lui Mandeville, pe care cercetătorii de mai târziu l-au socotit, în mod eronat, ca fiind contribuţia lui (cea mai mare?) la istoria gândirii economice. În *Teoria sentimentelor morale*, Adam Smith străluceşte ca filosof şi ca foarte capabil învăţător moral (aclamat până-n ziua de azi), şi nu ca economist. El creează constructe psihologic-societale foarte curajoase, originale şi complicate – doar ca să demonstreze, pe deplin şi cât se poate de riguros, că abordarea care caută să găsească interesul propriu în orice faptă este eronată Câteodată, chiar ai impresia că Smith se înfruntă schizofrenic pe sine însuşi şi că una dintre cele două cărţi aruncă umbre de îndoială asupra celeilalte.

Nu unul, ci mai multe motive

După Smith, cheia unei viziuni corecte este o combinaţie de motive. Din această cauză, el îl critică şi pe Epicur. Smith eludează eforturile de a găsi *un singur* principiu explicativ în spatele *tuturor* actelor omului; în loc de aceasta, el propune mai multe principii călăuzitoare. Pe de o parte, bunătatea reprezintă cel mai nobil şi cel mai frumos principiu, dar nu este suficient de puternic, nici în sine, nici prin sine. Nu-i nimic greşit în a amesteca bunătatea cu dragostea de sine; Smith nu vede nimic nesănătos sau vrednic de dispreţ în acest lucru.

Amestecul unui motiv egoist, adevărat, pare adesea să murdărească frumuseţea acelor acţiuni care ar trebui să rezulte din afecţiune binevoitoare. (…) Bunăvoinţa s-ar putea să fie, nu-i exclus, unicul principiu de acţiune în Divinitate (…), aşa încât o creatură atât de imperfectă precum omul, a cărui existenţă necesită atât de multe

lucruri care-i sunt lui exterioare, trebuie adesea să acţioneze din multe alte motive.[700]

Putem găsi o serie întreagă de strădanii în a rezolva şi a consolida ceea ce la prima vedere pare a fi o poziţie schizofrenică din partea lui Adam Smith. În primul rând, unu cercetători recunosc deschis incongruenţa ambelor teorii ale autorului (această abordare a primit denumirea dificil de pronunţat *Umschwungstheorie*).[701] De exemplu, H. T. Buckle[702] susţine că: „Ele sunt, în realitate, cele două diviziuni ale unui singur subiect. În *Sentimentele morale*, el investighează latura aptă de simpatie a naturii umane; în *Avuţia naţiunilor*, el investighează latura egoistă". Şi mai încolo: „În *Sentimentele morale*, ele atribuie acţiunile noastre simpatiei; în *Avuţia naţiunilor*, el le pune pe seama egoismului. O scurtă trecere în revistă a acestor două lucrări va dovedi existenţa acestei diferenţe fundamentale şi ne va da posibilitatea să sesizăm că fiecare vine s-o suplimenteze pe cealaltă; astfel încât, pentru a o înţelege pe oricare, trebuie să fie studiate amândouă". În al doilea rând, s-au făcut multe tentative de a corela aceste două laturi ale lui Smith, uneori mai mult, alteori mai puţin

---

700 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 446-447.

701 Hildebrand, în *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft* [Economia naţională a prezentului şi a viitorului], îl acuză pe Smith de „materialism" (cu sensul de teorie egoistă a firii omului), Knies, în *Die Politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode* [Economia politică din punctul de vedere al metodei istorice], afirmă că Smith şi-a schimbat opiniile între scrierea *Teoriei sentimentelor morale* şi scrierea *Avuţiei naţiunilor*, şi că schimbarea s-a datorat vizitei făcute în Franţa. Vezi şi von Skarżiński în *Adam Smith als Moralphilosoph und Schoepfer der Nationaloekonomie* [Adam Smith ca filosof moral şi creator al economiei naţionale]. După von Skarżiński, Smith a învăţat toată filosofia lui morală de la Hutcheson şi Hume, iar toată ştiinţa lui economică, de la învăţaţii francezi. Vezi „Introducerea" la Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1982, 20.

702 Volumul 2 din Buckle, *History of Civilization in England*, 432-433, 437.

elegant.[703]

Una dintre soluţii poate fi găsită în următorul fragment din *The Theory of Moral Sentiments*:

Toţi membrii societăţii umane au nevoie unul de ajutorul celuilalt, aşa cum tot la fel îşi pot aduce vătămare unii celorlalţi. Acolo unde sprijinul necesar şi-l acordă unii altora din dragoste, recunoştinţă, din prietenie şi din stimă, societatea înfloreşte şi e mulţumită. (…) deşi între diferiţii membri ai societăţii se poate întâmpla să nu existe iubire şi afecţiune reciprocă, societatea, deşi mai puţin fericită şi plăcută, nu trebuie neapărat să se destrame. Asocierea poate subzista între oameni diferiţi, ca şi între comercianţii care nu se împacă bine, dintr-un sentiment al utilităţii, fără niciun fel de iubire sau afecţiune reciprocă. (…) [societatea] poate rămâne mai departe în picioare, printr-un schimb mercenar de bune oficii, conform unei

703 În versiunea comentată şi adnotată a *Teoriei sentimentelor morale*, specialiştii din domeniu susţin că: „Aşa-numita «problemă Adam Smith» a fost o pseudo-problemă, izvorâtă din ignoranţă şi înţelegere eronată. Oricine citeşte *Teoria sentimentelor morale*, mai întâi în una dintre ediţiile timpurii, apoi în ediţia a şasea, nu se va simţi câtuşi de puţin înclinat să fie nedumerit că acelaşi om care a scris această carte a scris şi *Avuţia naţiunilor* sau să presupună că el ar fi trecut prin vreo schimbare radicală de optică asupra comportamentului uman. Explicaţiile lui Smith în privinţa eticii şi a purtării omului sunt practic aceleaşi în ediţia a şasea, din 1790, faţă de prima ediţie, din 1759. Există o evoluţie, dar nicio modificare fundamentală. De asemenea, este perfect evident că *Teoria sentimentelor morale* nu este izolată de Avuţia naţiunilor”, în Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1982, 20. Alţi oameni de ştiinţă care nu văd nicio problemă între cele două optici sunt Hasbach, *Untersuchungen über Adam Smith Und die Entwicklung der Politischen Ökonomie*; Limentani, *La morale della simpatia*; Eckstein în „Introducerea” la traducerea lui din 1926 sau Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*. Acestora li se poate adăuga, pentru o tratare perspicace a teoriei *Umschwungstheorie*: Zeiss, *Adam Smith unde der Eigennutz*; Oncken, „The Consistency of Adam Smith”, şi, în mai mare detaliu, Wolf (ed.), *Das Adam Smith-Problem, Zeitschrift für Socialwissenschaft*, 25-33, 101-108, 276-287. Vezi şi Macfie, *The Individual in Society*.

evaluări dinainte convenite. Societatea, însă, nu poate subzista cu cei care oricând sunt gata să-şi aducă unii altora injurii şi pagube de orice fel. (...) Justiţia, din contră, este stâlpul care ţine în picioare întregul edificiu.[704]

Din acest punct de vedere, se pare că Adam Smith respecta ambele principii de bază şi că nu acţiona decât ca să distingă cât de important era rolul jucat de cutare sau cutare motiv pentru fiecare acţiune. Deşi amândouă marile afecte – dragostea şi dragostea de sine – apar frecvent în formele lor pure, de cele mai multe ori se văd amestecate în motivaţiile noastre. Martin Buber vorbeşte foarte frumos despre acest lucru, atunci când împarte relaţiile interumane în categoria celor expediente şi categoria celor care sunt pur şi complet separate de utilitate.[705]

Aşadar, e posibil ca Adam Smith să fi considerat principiul dragostei de sine ca fiind motivul predominant al relaţiilor societale ca întreg, acolo unde nişte oameni perfect străini unii de alţii se văd reuniţi la un loc. Dar acest motiv, de unul singur, n-ar duce decât la o funcţionare minimală a unei societăţi sărace din punct de vedere umanist. Prin urmare, trebuie să adăugăm cel de-al doilea principiu de bază al lui Smith, cel al bunăvoinţei iubitoare. Acest principiu poate fi găsit mai ales în cadrul relaţiilor interpersonale. Este ceea ce face dintr-o asociere de oameni o societate în fapt.

Omul social al lui Smith şi moştenirea lui Hume

În *Teoria sentimentelor morale*, Smith prezintă o teză foarte „neegoistă", care afirmă că indivizii sunt uniţi de o legătură firească, pe care el o numeşte *simpatie*. El se gândeşte nu doar la favoarea mutuală (impulsul de a agrea

704 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853,124-125.
705 Buber, *Eu şi tu*.

pe cineva), ci la o tendinţă umană universală, la solidaritate şi la capacitatea de a înţelege motivaţiile celuilalt, la empatie. El consideră că oamenii au în chiar natura lor o anume capacitate de a simţi afinitate unii faţă de ceilalţi şi, datorită acestui fapt, de a se comporta aprioric corect. Pentru a putea evita obiecţia că voinţa de a respecta motivele altuia nu este practic decât dragoste de sine deghizată în altceva (de exemplu, ne temem să nu păţim şi noi acelaşi lucru), Adam Smith îşi creează propriul sistem: după el, omul nu-şi imaginează că o stare dată i s-ar putea întâmpla şi lui, dar el se *adaptează* la rolul celeilalte persoane. Drept exemplu, el invocă situaţia unui bărbat care se pune în locul unei femei aflate în chinurile facerii – deşi e conştient că el n-are cum să simtă vreodată asemenea dureri, deci n-ar avea de ce să-şi facă vreo grijă. Există o diferenţă importantă aici, iar Smith insistă asupra acestui amănunt aparent minor, consumând o grămadă de timp şi de energie ca să-l ridice deasupra oricărui dubiu. Cu ajutorul argumentului „punerii în situaţia altcuiva", Smith a creat o redută psihologică împotriva individualismului din epoca lui. „Simpatia, însă nu poate, din niciun punct de vedere, să fie considerată un principiu egoist".[706]

Smith îşi clădeşte etica socială pe principiul simpatiei reciproce. Omul este o fiinţă socială, iar firea lui este ancorată într-o nevoie de a simţi empatie şi de a fi o părticică din ceea ce îl înconjoară. Tot acesta este şi motivul pentru care moralitatea are un rol atât de preţios, în toate straturile societăţii: „Virtutea este marele stâlp de susţinere, iar viciul este marele perturbator al societăţii omeneşti".[707] Nici că ne-am putea închipui o contradicţie mai ascuţită între Smith şi Mandeville, care, din contră, consideră că viciul ar fi sursa avuţiei într-o societate; pe de altă parte, în momentul în care societatea devine virtuoasă

706 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 465.
707 *Ibid.*, 463.

(cum ar prefera Smith), ea sărăceşte şi se vede curând destrămată. Pentru Smith, „virtutea, care este, cum ar veni, netezimea care lasă roţile societăţii să meargă ca unse… în timp ce corupţia este aidoma ruginei ticăloase care le face să scrâşnească şi să se hurducăie una-n cealaltă, nu poate fi decât respingătoare. (…) Dacă virtutea, prin urmare, e de dorit prin ea însăşi, iar viciul, în acelaşi fel, e ţinta aversiunii, atunci nu raţiunea poate fi aceea care face de la bun început deosebirea între aceste însuşiri diferite, ci sentimentul neîntârziat şi simţirea”.[708]

Societatea ca alegere raţională?

Societatea rezistă şi nu se destramă datorită alegerii de către individ a motivelor raţionale – noţiune pe care economia modernă pare s-o presupună aprioric? Să fie calculul raţional cel care îl face pe om să fie un (bun) membru al unei societăţi date? Sau e altceva în joc?

David Hume, contemporanul lui Smith, a contribuit în foarte mare măsură la căutarea unor răspunsuri pentru aceste întrebări şi, în general, la modul de înţelegere a antropologiei economice. El a făcut observaţii asupra unor subiecte esenţiale de interes economic, cum ar fi originea ordinii sociale, teoria utilităţii şi dragostea de sine, precum şi relaţia dintre raţionalitate şi extraraţionalitate. Hume este important pentru noi, fiindcă el şi Smith au avut foarte multe opinii similare, iar în plus erau şi prieteni foarte apropiaţi.

Hume se pronunţă împotriva concepţiei unui contract social promovate de unii, ca Thomas Hobbes. Conform teoriei lui Hobbes, omul „îşi dă la schimb” libertatea pentru ordine socială, prin aceea că se supune de bunăvoie (în mod raţional) regulilor din societate şi, în acelaşi timp, se aşteaptă de la ceilalţi să procedeze la fel. Societatea îşi păstrează aşadar coeziunea prin acţiunea principiului

708 *Ibid.*, 464.

dragostei de sine; prin urmare, nu e vorba de nimic altceva decât de calcul hedonist. Hume nu este de acord cu teoria şi scrie:

Cea mai evidentă obiecţie în faţa ipotezei egoiste este aceea că, dat fiind că ne contrazice modul obişnuit de a simţi şi noţiunile cele mai puţin părtinitoare în care credem, un asemenea paradox extraordinar nu se poate institui decât printr-o răsucire până la absurd a filosofiei. Unui observator oricât de nepăsător nu-i poate scăpa să nu vadă că există înclinaţii ca iubirea, prietenia, compasiunea, recunoştinţa… [care sunt] clar şi desluşit diferite de cele ale pasiunilor egoiste… Toate încercările de acest fel [de a justifica totul prin dragostea de sine] s-au dovedit zadarnice până acum şi par să-şi fi avut originea în acea dragoste de simplitate din care multe raţionamente false au izvorât în filosofie.[709]

Aici, Hume foloseşte un argument le care Adam Smith va recurge mai târziu. După Hume, este în firea noastră să făptuim şi să lăudăm gesturi „în care nici cea mai subtilă imaginaţie cu putinţă n-ar putea descoperi vreo aparenţă de interes propriu sau să găsească vreo legătură între faptul că noi suntem fericiţi şi liniştiţi în prezent şi nişte întâmplări de care ne desparte o aşa mare distanţă”.[710] Face parte din natura noastră să ne bucurăm de gesturi care nu au niciun fel de legătură cu noi înşine sau cu nivelul nostru de utilitate, nici în spaţiu, nici în timp. După Hume, motivul pentru care noi resimţim aceste fapte ca morale şi bune, deşi ele nu au niciun raport cu utilitatea noastră, este simplu: aceste fapte rezonează cu *sentimentul* nostru moral (şi, deci, nu cu calculul). Utilitatea privată, susţine Hume, nu poate îndeplini funcţia

709 Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, din Hume, *Selections*, 245.
710 *Ibid.*, 213.

de element constructiv primar al societăţii. Putem în continuare să dăm multe exemple de „situaţii în care interesul privat era separat de cel public; în care îi era chiar contrar, dar, cu toate acestea, am observat că sentimentul moral continua să existe, în ciuda disjuncţiei de interese”.[711] În ceea ce priveşte dragostea de sine şi utilitatea privată, el nu consideră că ar fi un afect exclusiv şi atotjustificator, ci include şi un gen mai vast de utilitate, cea a societăţii: „Caracterul folositor este agreabil şi ne stârneşte aprobarea. Acesta este un lucru de bun-simţ, confirmat prin observarea vieţii de zi cu zi. Dar cum *folositor*? Pentru ce? Pentru interesul cuiva, desigur. Al cui interes, prin urmare? Nu numai al nostru, căci aprobarea noastră merge adeseori mai departe”.[712]

Iată o idee esenţială, una care ne poate ajuta totodată să înţelegem conceptul de coexistenţă societală pe care îl găsim la Smith. Hume credea că *sentimentul* moral al omului este mai puternic şi mai profund decât principiul utilităţii. Sentimentul (experienţă afectivă) este mai puternic decât calculul (experienţă raţională). Normele comportamentului uman au existat înainte de crearea statului (nu statul le-a creat pe ele, într-o accepţiune hobbesiană) şi este imposibil să îl explicăm din poziţia unei teorii a contractului social. „Aceste motive ne obligă să nu admitem această teorie, care explică orice sentiment moral pe baza principiului dragostei de sine”[713], conchide Hume. Moravurile sociale ţin de sfera afectelor, a simţămintelor – şi nu de raţionalitate. „Spre deosebire de economiştii moderni, Adam Smith prezumă că oamenii sunt extrem de interdependenţi în considerarea alternativelor cu care se confruntă. Deoarece oamenii au

711 *Ibid.*, 215.

712 Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals, din Hume, Selections*, 215. Accentuarea cuvântului „folositor” aparţine textului original.

713 *Ibid.*, 215.

sentimente şi pasiuni similare, ei pot să se identifice cu alţii, când aceştia din urmă îşi exprimă pasiunile în comportament”.[714]

La fel ca Aristotel şi Toma din Aquino, Hume îi vede pe oameni ca fiinţe sociale, *zoon politikon*, şi afirmă că este *natural* ca o persoană să facă parte dintr-o societate. Cu alte cuvinte, individul nu „alege” raţional să facă parte dintr-o societate pentru că i-ar aduce o utilitate calculabilă, ci pentru că este în natura lui; în fond şi la urma urmei, societatea este ceva în care el s-a născut (la propriu). Fiinţele umane au o tendinţă *naturală* spre bine şi o simpatie *socială* pregnant inerentă, ba chiar empatie. „Tot ceea ce contribuie la fericirea societăţii, se recomandă nemijlocit spre aprobarea şi bunăvoinţa noastră. Aici este un principiu care reprezintă, în foarte mare măsură, originea moralităţii”.[715] Hume pur şi simplu consideră această caracteristică drept „un principiu al naturii umane”.[716]

„Inima omului (…) nu va putea fi niciodată în întregime indiferentă faţă de binele public”. Iar[717] în altă parte scrie: „Niciun caracter nu poate fi atât de îndepărtat, încât să-mi devină, în acest sens, cu totul indiferent mie. Ceea ce este benefic societăţii sau persoanei înseşi trebuie totuşi să aibă întâietate”. Pro[718]babil cea mai elocventă sintetizare a acestei idei o găsim în următorul pasaj: „Se pare că o tendinţă spre binele public şi spre a încuraja pacea, armonia şi ordinea în societate (…) ne aduce întotdeauna să luptăm de partea virtuţilor sociale (…) principiile umanităţii şi simpatiei pătrund atât de adânc în

714 Halteman, „Is Adam Smith's Moral Philosophy an Adequate Foundation for Market Economy?”

715 Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, din Hume, *Selections*, 215.

716 *Ibid.*, 216.

717 *Ibid.*, 229.

718 *Ibid.*, 230.

toate sentimentele noastre şi exercită o înrâurire atât de puternică, încât au putinţa de a stârni cea mai aprigă cenzură şi cea mai înfocată laudă". şi aici se [719]conturează, încă o dată, motivaţia pe care am văzut-o la Adam Smith, a individului care nu doar se bizuie pe sine însuşi, ci ale cărui afecte foarte puternice îl leagă de alţii şi de întreaga societate. Se cuvine să remarcăm din nou că Hume nu vorbeşte despre un calcul raţional, ci despre simţămintele *care ne con*duc spre virtutea soc*ială. După Hume,* aceste virtuţi nu pot fi justificate raţional, aşa cum susţine teoria contractului social.

Nici Smith, nici Hume nu ar fi de acord că societatea se întemeiază pe principii hedoniste, şi nici pe principiul alegerii raţionale, aşa cum postulează teoria contractului social propusă de raţionalişti şi de Rousseau. Antropologia umană este altfel: omul se asociază pe baza sentimentelor înnăscute. Şi aici scânteiază misterul felului în care societate îşi păstrează coeziunea. Ne-am născut cu el, şi altceva nu mai putem spune.

Raţiunea ca sclavă a pasiunilor

Viziunea lui Smith despre raţionalitatea comportamentului uman pare şi ea la fel de interesantă. Aici, el a fost de asemenea puternic influenţat de David Hume. Adam Smith scrie:

Dar cu toate că raţiunea constituie fără îndoială izvorul regulilor generale ale moralităţii şi al tuturor judecăţilor morale pe care ni le formăm prin mijlocirea lor, este cu desăvârşire absurd şi de neînţeles că presupunem că primele percepţii despre drept şi greşit pot fi derivate din raţiune. (…) Aceste prime percepţii (…) nu pot fi obiectul raţiunii, ci al sentimentului neîntârziat şi al simţirii. (…) Raţiunea nu poate face ca vreun obiect anume

719 *Ibid.*, 219.

să ne fie plăcut sau neplăcut. (…) Raţiunea ne poate arăta că acest obiect este mijlocul prin care să obţinem vreun altul, care în mod firesc va fi plăcut sau neplăcut, iar în acest fel să-l facă pe primul să ne pară plăcut sau neplăcut, de dragul a altceva. Dar nimic nu poate fi plăcut sau neplăcut prin sine, dacă nu este făcut să fie aşa prin sentiment neîntârziat şi simţire.[720]

Hume a devenit faimos prin pasajul care întoarce cu capul în jos antropologia raţionalistă: „Raţiunea este, şi numai aşa ar trebui să fie, sclava pasiunilor şi nu poate pretinde nicicând să îndeplinească alt rol decât acela de-a le fi servitoare supusă”.[721] (întâmplător, în această privinţă el se apropie foarte mult de ideile lui Mandeville[722], pe care îl critică atât de aspru, cot la cot cu Smith!) Pasajul rezumă, mai mult sau mai puţin, filosofia lui – raţiunea şi sentimentele nu se luptă între ele şi nici nu se află pe poziţii ireconciliabile. Ele nu sunt aşezate la acelaşi nivel, astfel încât să se poată concura reciproc. Acţiunile omului sunt călăuzite de simţăminte, pasiuni şi afecte, iar raţiunea îşi joacă rolul doar la un nivel secundar, în cadrul procesului de evaluare raţională.[723] John Locke foloseşte un argument similar: „Raţiunea nu atât stabileşte şi enunţă această lege a naturii, cât o caută şi o descoperă (…) Aşa cum raţiunea nu este atât cea care face acea lege, cât cea care o interpretează.”[724]

Acţiunile noastre nu sunt rezultatul unor calcule atente cu privire la convenabil sau neconvenabil, la utilitate şi la cost. Acţiunile noastre sunt lăsate să se desfăşoare de către forţe pe care nu le înţelegem, de afecte care ne motivează să acţionăm. *Spiritele animale*

720 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1853, 470.

721 Hume, *A Treatise on Human Nature*, 297.

722 Comparaţi cu Mandeville, *The Fable of the Bees*, 56.

723 Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 29, 30.

724 Citat din Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, 151.

despre care vorbea Keynes au şi ele un caracter iraţional similar.

David Hume ar fi sfidat antropologia contemporană a lui *homo economicus* din următorul unghi de vedere: simţămintele, nu raţionalitatea, reprezintă forţa motrice din spatele comportamentului uman. Mai simplu spus, raţionalitatea de una singură nu este suficientă pentru a motiva fiinţa umană să acţioneze. După Hume, interesele societăţii „nu ne sunt m totalitate indiferente, nici chiar luate în abstract. Utilitatea este doar o tendinţă către un anumit deznodământ; şi ar fi o contradicţie în termeni să spunem că un lucru ne este plăcut ca mijloc de atingere a unui scop, acolo unde scopul acela nu ne atinge şi nu ne interesează în niciun fel”.[725] Raţiunea singură nu ştie cum să ne ordoneze preferinţele în aşa fel încât să ne determine să acţionăm; raţiunea nu ştie cum să ne motiveze pentru acţiune. „Ceea ce este onorabil, ceea ce este cinstit, ceea ce se cuvine, ceea ce este nobil şi ceea ce este generos pune stăpânire pe suflet şi ne animează să îmbrăţişăm acel lucru şi să-l preţuim. Ceea ce este inteligibil, ceea ce este evident, ceea ce este probabil, ceea ce este adevărat nu ne aduce decât aprobarea lipsită de căldură a înţelegerii şi, gratificând o curiozitate speculativă, pune capăt cercetărilor noastre.”[726]

Immanuel Kant pare să adopte o poziţie similară. „Raţiunea pură, însă, nu poate comanda aprioric niciun scop”.[727] Raţiunea nu joacă decât un rol secundar – atunci când găseşte calea cea mai bună către un scop.[728] Găsim în actele noastre o cooperare între raţiune şi

---

725 Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, din *Hume*, Selections, 239.

726 Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, din Hume, *Selections*, 197.

727 Kant, *The Metaphysical Elements of Ethics*, 41 (capitolul 9: „Care este datoria Virtuţii?”).

728 Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 31-32.

simţire.[729] Vom ajunge la aceasta în partea a doua a cărţii de faţă. Raţiunea, de una singură, produce paradoxuri: „Nu e contrar raţiunii să prefer ca întreaga lume să dispară decât să îmi zgârii un deget”.[730]

Unificarea celor doi Smith?

Este un mare paradox faptul că voci cu autoritate le neagă vreo originalitate economică lui Mandeville[731] şi Smith[732], deşi în acelaşi timp, îi laudă pe amândoi ca gânditori importanţi în domeniul psihologiei, în cel al eticii şi în cel al filosofiei. Bine şi-atunci cum se poate ca aceştia doi să fi pus bazele ştiinţei economiei? Nu cumva pentru că psihologia, filosofia şi etica sunt, în realitate, la baza ştiinţei economiei, şi nu cumva tocmai pentru că, mai mult decât oricare alţii înaintea lor, Mandeville şi Smith s-au aflat în centrul apoteotic al dezbaterii economice care

729 Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, din Hume, *Selections*, 198.

730 Hume, *A Treatise of Human Understanding*, 298: „Nu e contrar raţiunii să prefer ca întreaga lume să dispară decât să îmi zgârii un deget. Nu-i contrar raţiunii ca eu să-mi aleg propria ruină, pentru a nu lăsa să i se întâmple nici cea mai mică neplăcere unui indian sau altcuiva care îmi este cu desăvârşire necunoscut... Pe scurt, o pasiune trebuie să fie însoţită de vreo judecată falsă pentru a fi socotită iraţională; dar chiar şi atunci, nu pasiunea în sine, ca atare, e lipsită de un caracter raţional, ci judecata.”

731 Vezi Hayek: „Nu am de gând să-l reprezint ca pe un mare economist... Eu aş fi mult mai înclinat să-i aduc laude ca Psiholog, cu adevărat foarte mare”, *The Trend of Economic Thinking: Essays on Political Economists and Economic History; The Collected Works of F.A. Hayek*, 74-75, capitolul „Dr. Mandeville”.

732 Schumpeter: „El nu a scos la iveală, cu darwiniană francheţe, urmele lăsate de predecesorii săi. În criticile sale, a fost obtuz şi lipsit de generozitate... Dar indiferent de ce a învăţat sau n-a reuşit să înveţe de la cei dinaintea lui, realitatea este că Avupa naţiunilor nu conţine nici măcar o singură idee analitică, un singur principiu sau o singură metodă care să fi fost în întregime nouă la 1776”, *History of Economic Analysis*, 177-179.

continuă din vremuri străvechi până în ziua de azi? De ce nu-i considerăm pe mercantilişti părinţii economiei? Sau pe fiziocraţii axaţi pe matematică? Doar fiziocratul francez Vincent de Gournay (1712-1759) a fost acela care – cu o generaţie înaintea lui Adam Smith – a pronunţat proverbiala expresie folosită până în ziua de azi: *laissez faire, laissez passer*. Dar azi nu prea mai auzim de ei – sau despre alţii – , în timp ce *Das Adam Smith Problem* (adică problema egoismului din teoriile lui Adam Smith) continuă să fie vie şi foarte discutată în prezent.

Problema constă în definirea ariei de acoperire a „egoismului" – a tot ceea ce intenţionăm să cuprindem în acest termen. Dacă actele lui Jan Hus, faimosul pastor reformist ceh, care a ales să fie ars pe rug decât să-şi renege credinţa, sau cele ale lui Francisc din Assisi, care şi-a dăruit toată averea, pot fi definite ca gesturi egoiste, atunci toată lumea se comportă în mod egoist, dar termenul în sine, „egoism", îşi va pierde clar semnificaţia, pentru că devine unul imposibil de testat şi atotcuprinzător, care se poate folosi pentru a explica orice fel de acte, inclusiv unele complet opuse.

Concluzie: domnul Smith reloaded

În acest capitol, am urmărit neînţelegerea care a apărut în legătură cu conceptul mâinii invizibile a pieţei atribuit lui Smith. Am discutat despre legăturile lui cu Bernard Mandeville şi despre conceptul contractelor sociale, ca un construct raţional de ansamblu. Am deschis dezbaterea despre *Das Adam Smith Problem* şi am scos în evidenţă faptul că, după toate aparenţele, comportamentul omului nu poate fi explicat numai pe baza unui singur principiu (egoist). În paralel, ne-am oprit câteva clipe şi la filosofia bunului prieten David Hume, de la care Smith a luat multe idei. Hume, de exemplu, a diminuat rolul raţiunii şi a aşezat într-o poziţie esenţială afectul şi

simţirea. Adam Smith, apoi, vorbeşte despre un principiu social elementar al *simpatiei*, care menţine coeziunea societăţii. Amândoi percepeau fiinţa umană ca pe una eminamente socială, care simte că are o legătură până şi cu cel mai îndepărtat membru al familiei omenirii.

Curentul principal larg acceptat, care îşi susţine descendenţa din economia clasică a lui Smith, a neglijat până acum etica. În dezbaterile clasiciste, problema binelui şi a răului era predominantă, dar în ziua de azi este aproape o erezie să pomeneşti despre ea! Aşa cum am încercat să arăt, eu susţin mai departe că modul uzual de interpretare a lui Adam Smith este o înţelegere greşită. Contribuţia lui Smith la teoria economică este mult mai divers vastă decât (îndoielnicul) concept al mâinii invizibile a pieţei şi cel al naşterii lui *homo economicus* cel egoist şi concentrat pe sine.

Interpretarea cea mai uzuală a lui Smith face ca economia să stea strâmb. Pentru a înţelege starea actuală a ştiinţei economice, este aşadar imperativ să-i citim pe amândoi „domnii Smith”. Pentru că, dacă ne concentrăm numai pe latura cea mai invocată a *Avuţiei naţiunilor*, fără a avea contextul mai larg al *Teoriei sentimentelor morale*, riscăm să ajungem foarte uşor la nişte concluzii care nu făceau parte din intenţiile lui Smith.

Smith chiar înţelegea importanţa crucială a eticii şi i-a acordat un rol şi un loc majore în societate, chiar dacă moştenirea lui intelectuală ne derutează oarecum. Pentru noi, economiştii, eu cred că moştenirea lăsată de Smith este necesitatea de a include şi chestiunile morale în ştiinţa economiei – şi ideea că aceasta este problematica hotărâtoare a economiei. Din punctul meu de vedere, cea mai influentă contribuţie a lui la ştiinţa economică a fost una etică. Dezbaterea despre bine şi rău nu a început cu Smith, dar a atins un punct culminant cu el.

Partea a II-a

Gânduri blasfematoare

Fără suferinţă, nimic nu se schimbă, şi cel mai puţin natura umană.

C.G. Jung

La ce sunt bune toate aceste poveşti vechi, mituri babiloniene sau parabole din *Vechiul Testament*? Ce are de învăţat era (post) modernă, îndeosebi economia, din aceste simboluri străvechi? Cu ce ne poate ajuta acest mod de gândire, mai ales într-un moment de criză a datoriilor, când avem şi-aşa destule alte griji pe cap?

Psihologul Cari Gustav Jung credea că gândirea umană şi concepţia despre lume se mişcă în arhetipuri care rămân valabile timp de milenii. Iată de ce merită toată osteneala să studiem aceste arhetipuri şi să le cunoaştem. Şi este cel mai simplu şi cel mai bine să le studiem în forma lor brută timpurie, într-un fel de goliciune, când civilizaţia noastră era (mai) tânără – iar apoi să le urmărim transformările în contextul evoluţiei istorice.

Ceea ce noi am depozitat undeva în inconştientul nostru poate fi cel mai bine recunoscut în momentele de criză. „În cele mai neaşteptate, cele mai terifiante lucruri haotice se revelează un înţeles mai profund”, scrie Jung.[733] Pentru el, punctul critic era acela de care se servea ca să construiască mai departe.

O economie ne poate şi ea spune mai multe despre sine atunci când îşi manifestă slăbiciunile, şi nu când e în plină forţă. Putem s-o cunoaştem mult mai bine atunci când este despuiată şi umilă decât atunci când debordează de mândrie şi dispreţuieşte orice altceva din afara ei. Tăria ascunde adesea esenţa lucrurilor, pe când slăbiciunea o scoate la iveală.

8. Nevoia de lăcomie

733 Jung, „The Archetypes and the Collective Unconscious”, 33-34

ISTORIA LUI „VREAU”

Voiam să găsim dragostea,
Voiam să avem succes,
Până ce nimic n-a mai fost de ajuns,
Până ce numele mi-a devenit „exces”.
P.J. Harvey, „We Float”

Ori de câte ori cutia Pandorei se deschide, tendinţa e să apară tot felul de nenorociri. Dar cine a fost Pandora şi ce anume era în cutia ei? În capitolul de faţă vom studia exact apariţia dorinţei umane sau, în termeni economici vorbind, naşterea lui „vreau”, a cererii pentru lucruri care nu sunt neapărat necesare (supravieţuirii). Acesta este punctul în care a început utilitatea provenită din bunuri exterioare „de care nu avem nevoie”. Dat fiind că ştiinţa economiei pune atât de mult accent pe conceptul satisfacerii nevoilor (dorinţelor), ar trebui să ne intereseze.

În mitologia greacă, Pandora a fost prima femeie (cumva omoloaga Evei din *Vechiul Testament*), dar ea (spre deosebire de Eva, creată pentru a-i fi lui Adam „ajutor pe potrivă”) a venit pe lume ca o formă de răzbunare a zeilor pe om. Ea aducea cu sine o cutie (de fapt, ca să fim mai exacţi, un vas cu capac) în care se aflau toate relele şi suferinţele cu putinţă, lucruri care nu mai existaseră până atunci pe Pământ. După ce ea deschide cutia, din curiozitate, răul, boala şi (ceea ce ne interesează acum pe noi cel mai mult) *blestemul muncii* au pătruns în lume. Munca omului, care până atunci fusese plăcută, de-acum a devenit trudă grea şi obositoare. Pandora a închis repede cutia, dar era prea târziu.

Blestemul zeilor: hâda nevoinţă

Putem citi ceva similar în povestea Evei şi a lui Adam

(Adam joacă un rol atât de pasiv în Grădina Edenului, încât am tendinţa să-l aşez pe al doilea loc). Eva, după ciocnirea intelectuală cu şarpele (evitată în totalitate de Adam), a gustat din fructul oprit (şi ea, tot din curiozitate?), iar rezultatul a fost alungarea din paradis şi, în acelaşi timp, pătrunderea răului în lume. După izgonirea din grădină, Adam relatează un singur blestem *expresis verbis*: Blestemul Muncii.[734] „Blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrăneşti din el în toate zilele vieţii tale! (…) în sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea ta”.[735]

De aici reies câteva lucruri interesante pentru noi. În primul rând, omenirea îşi aminteşte în poveştile sale de o vreme când munca era plăcută. Omul trebuia să muncească, chiar şi în Grădina Edenului: Dumnezeu l-a pus pe om în grădină „ca s-o lucreze şi s-o păzească”.[736] Pentru primele culturi umane, starea originară perfectă nu a fost una de inactivitate, ci una de muncă *plăcută*.

În al doilea rând, din ambele poveşti reiese că a fost o dorinţă, o curiozitate, mai ales o cerere exagerată şi un nesaţ, sau, dacă vreţi, o inadecvare, ceea ce a adus răul pe pământ.

Eva şi Adam puteau mânca după pofta inimii „din orice pom al grădinii”[737], dar celor doi tot nu le-a fost de ajuns. Nu ştim ce anume i-a împins pe primii oameni către o asemenea inadecvare lipsită de sfială. Ce le lipsea lor în starea perfectă din paradis? Din acest punct de vedere, povestea este similară cu cea a Pandorei. Legendele de acest fel ne revelează ceva: chiar dacă avem suficient din

734 Comparaţi cu Lowry, *Ancient and Medieval Economic Ideas*, 15.

735 Facerea 3:17-19. Interesant este că oamenii nu au fost blestemaţi. Numai şarpele a fost blestemat; femeia şi bărbatul, nu. Femeia a fost pedepsită cu durerile naşterii şi i s-a spus „atrasă vei fi către bărbatul tău şi el te va stăpâni”. Din cauza lui Adam, Pământul a fost blestemat.

736 Facerea 2:15.

737 Facerea 2:9: „Şi a făcut Domnul Dumnezeu să răsară din pământ tot soiul de pomi, plăcuţi la vedere şi cu roade bune de mâncat; iar în mijlocul raiului era pomul vieţii şi pomul cunoştinţei binelui şi răului”.

toate şi trăim într-un paradis, pentru noi tot nu va fi destul şi vom avea o permanentă tendinţă (în mod cu totul inutil) să consumăm ceea ce nu avem nevoie să consumăm (sau chiar ne este interzis) şi să deschidem cutii ale Pandorei.

Aşa cum îi spune agentul Smith lui Morpheus, la sfârşitul primului film din trilogia *Matrix*: „Ştiai că prima Matrice fusese proiectată să fie o lume umană perfectă? În care nimeni să nu sufere, toată lumea să fie fericită. A fost un dezastru. Nimeni nu voia să accepte programul". Agentul Smith continuă, speculând în legătură cu motivul acestei anomalii: „Unii au crezut că ne lipsea limbajul de programare cu care să putem descrie lumea voastră perfectă. Dar eu cred că voi, fiinţele umane, ca specie, vă definiţi în realitate prin suferinţă şi nenorocire".[738] Lowry deduce o lecţie similară din povestea Grădinii Edenului: „Când Adam şi Eva au mâncat fructul oprit din pomul cunoaşterii şi şi-au afirmat dreptul de a alege singuri, ei au fost alungaţi din lumea abundenţei într-una a insuficienţei; trimişi «să-şi câştige pâinea cu sudoarea frunţii lor». Tema morală este aceea că ştiinţa şi exercitarea dreptului de a alege sunt poveri într-o lume a insuficienţei naturale sau impuse de divinitate".[739]

În al treilea rând, caracterul blestemului divin nu este direct; căci divinitatea deschide căi, le îngăduie oamenilor s-o pornească singuri spre propria nefericire. Acest lucru este valabil pentru pomul oprit din Grădina Edenului, precum şi pentru fructul interzis, sub forma cutiei Pandorei. Dorinţa şi curiozitatea sunt surori. Până şi fructul pomului oprit era „plăcut la vedere"[740] – la fel ca reclama publicitară, care şi ea trebuie să fie plăcută ochiului. În plus, reclamele fac adesea apel la aspectele noastre extraraţionale (*animale*, mai că-ţi vine să zici).[741]

738 Irwin, *The Matrix and Philosophy*, 139.

739 Lowry, *Ancient and Medieval Economics*, 14.

740 Facerea 3:6.

741 Reclamele „făuresc verigi de legătură între consumator (un derivat

Într-un fel sau altul, şarpele (un animal) trezeşte dorinţa în Eva, o dorinţă pe care ea n-o mai avusese înainte şi o dorinţă pentru lucruri de care ea nu avea, în niciun caz, nevoie. Termenul de *trezire a dorinţei* este cât se poate de potrivit în acest context, pentru că activează ceva care exista deja înăuntrul nostru, dar în adormire. Şarpele nu a creat dorinţa, ci a trezit-o.

Adeseori prevalează optica medievală conform căreia primul păcat din Grădina Edenului a fost unul sexual – că forma păcatului originar avea un caracter sexual. Acestei noţiuni îi lipseşte însă o argumentaţie convingătoare. Eu vin cu alt unghi de vedere posibil: ar părea să fie mult mai probabil ca păcatul originar să fi avut caracterul (supra) *consumului*. La urma urmei, în povestea Grădinii Edenului, Eva şi Adam consumă *la propriu* fructul (verbul „a mâncat" se repetă de două ori). „A luat din el şi a mâncat şi a dat bărbatului său şi a mâncat şi el".[742]

După istoricul Davies Norman, Adam Smith „a pătruns în sfera economiei punându-şi întrebări despre implicaţiile lăcomiei umane".[743] Conform acestei interpretări foarte de bun-simţ a motivelor pentru care a fost scrisă cercetarea sursei din care provine avuţia naţiunilor, ar fi vorba de *lăcomie* care străjuieşte nu doar la naşterea economiei teoretice, ci şi lângă leagănul istoriei noastre a tuturor, cu însuşi conceptul păcatului originar.

Economia dorinţei – lepădarea de suficienţă

---

al individului sacrosanct) şi valorile întruchipate în bunuri. Perfect grăitor, reclama accentuează nu atat valoarea raţionalizată (monetară), cât însuşirile a căror valoare nu a fost cuantificată în unităţi de măsură (compară Lears 1983)... Reclama publicitară dă aşadar... un mecanism de instalare în moduri (mode) temporar predominante, pentru reprezentarea sacrului în viaţa cotidiană" , Boli, *The Economic Absorption of the Sacred*, 104.

742 Facerea 3:6.

743 Davies, *Europe: A History*, 604.

În afară de iudei şi de vechii greci, haideţi să mai aducem în discuţie o a treia cultură antică: sumerienii. Aşa cum arătam în *Epopeea lui Ghilgameş*, la început Enkidu a fost trimis de zei drept pedeapsă, la fel ca Pandora. Iar în final, Enkidu i-a devenit lui Ghilgameş un tovarăş pe viaţă, aşa cum erau meniţi să fie şi Adam şi Eva.

Enkidu trăieşte iniţial în pădure, ca un animal. Şi o femeie, prostituata de la templu, Shamhat, este aceea care îl aduce în oraş, transformându-l astfel simbolic într-un om. Acum, putem privi chestiunea în două moduri, care, până la urmă, par să se completeze reciproc.

Într-o anumită măsură, în *Epopeea lui Ghilgameş*, pe Enkidu l-a pierdut o femeie (prostituata). Până în acel moment, Enkidu era mulţumit, nu avea dorinţe, numai nevoi elementare: hrană, adăpost, siguranţă. Ba putea să şi le satisfacă singur, fără civilizaţie, la fel ca un animal. Dar pe urmă a apărut Shamhat şi i-a *arătat* ce să-şi dorească. Cum bine spune Slavoj Žižek[744], trebuie să ni se arate ce să ne dorim (din acest punct de vedere, reclamele sunt cruciale pentru societatea noastră[745]). Pentru prima oară, această acţiune a fost însoţită de dorinţa de mai mult. Când trăia ca un animal, nu-l sâcâia nicio nemulţumire, nicio dorinţă; lui Enkidu nu-i lipsea nimic, pentru că nu avea nevoie de multe. Cum spune Alfred Marshall: „Individul necivilizat nu are cu mult mai multe necesităţi decât animalul sălbatic; dar fiecare pas în progresul său spre mai sus îi sporeşte varietatea nevoilor,

744 Žižek, *Pervert's Guide to Cinema*, filmul.

745 Aici, nevoia de reclame şi utilitatea publicităţii sunt mutuale. Nu numai publicitatea are nevoie de consumatori, ci şi consumatorii au nevoie de publicitate — ca să le spună ce ar trebui să-şi dorească. Pentru mai multe, vezi Boli, „The Economic Absorption of the Sacred” , 105. În acest context, Rushdie observă: „Nici nu-i de mirare că toată lumea iubea reclamele. Reclamele făceau lucrurile mai bune. Îţi arătau drumul”, *Fury*, 29.

împreună cu varietatea metodelor sale de a şi le satisface”.[746]

Acum că avea nevoie de mai mult, s-a născut dorinţa. Aici, asistăm la apariţia dorinţei, la apariţia lui „vreau” (adică dorinţa pentru ceva ce nu posed şi de care nici nu am realmente nevoie). În acelaşi timp, Shamhat l-a înstrăinat pe Enkidu de animale, de natură, de mediul său firesc. Ea l-a adus în oraş, în cetatea oamenilor.

Al doilea mod în care putem privi povestea este acela în care Shamhat joacă rolul de mântuitoare lui Enkidu. Femeia i-a arătat ce să dorească. Astfel, ea l-a făcut să fie o fiinţă umană. Ea i-a dat un ţel mai înalt, i-a dat insatisfacţie, nemulţumire. Ea era o purtătoare de cultură. Ea a fost aceea care l-a adus în oraş, care l-a civilizat, care i-a dat bere să bea. Pentru Enkidu, Shamhat a fost purtătoarea progresului.

Am arătat care au fost primele semne de deşteptare a dorinţei. Se pare că efortul de a fi permanent nemulţumit şi de a vrea mai mult este un fenomen natural – şi se află în chiar centrul civilizaţiei noastre, al condiţiei de a fi om (iar anticii şi-au dat şi ei seama de acest lucru). Putem merge chiar atât de departe încât să spunem că nemulţumirea este motorul progresului şi al capitalismului de piaţă. Frank Knight, probabil cel mai important economist al ultimei generaţii, din Şcoala de la Chicago, observa: „Stă în firea omului să fie şi mai nemulţumit cu cât îi merge mai bine”.[747] George Stigler, studentul lui Knight, chiar a scris: „Lucrul cel mai de seamă pe care individul de bun-simţ îl vrea nu e satisfacţie pentru dorinţele pe care le-a avut, ci dorinţe mai multe şi mai bune”.[748]

În dorinţa noastră constantă de a avea mai mult şi

---

746 Marshall, *Principles of Economics*, 86.

747 Nelson, *The New Holy Wars*, 293.

748 Stigler, „Frank Hyneman Knight”, 58. Vezi şi Nelson, *Economics as Religion*, 294-295.

mai mult, am sacrificat caracterul plăcut al muncii. Vrem prea multe şi, prin urmare, muncim prea mult. Suntem de departe cea mai bogată civilizaţie din câte au existat vreodată, dar ne aflăm la fel de departe de cuvântul „destul" sau de satisfacţie, dacă nu cumva mai departe, ca oricând altădată în trecutul „primitiv" distinct. Într-o singură frază: dacă noi înşine nu ne-am impune să creştem permanent PIB-ul şi productivitatea, cu orice preţ, n-ar trebui nici să ne spetim permanent „cu sudoarea frunţilor noastre".

Malthus renăscut pentru a treia oară sau consumul ca drog

Iar de ce nu-ţi trebuie, de fapt, nu te poţi sătura niciodată.

U2, „Stuck în a Moment"

Pastorul Thomas Malthus a fost un economist care a trăit la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea. Multe dintre teoriile lui au fost contestate, dar este ţinut minte până în ziua de azi pentru cartea lui *Principiul populaţiei*, unde a elaborat teoria care susţine că „forţa de înmulţire a populaţiei este mult superioară puterii pământului de a produce cele necesare traiului omenesc".[749] Cu alte cuvinte, planeta nu poate să susţină creşterea populaţiei umane."[750] Aici, el afirmă practic că mărimea cererii umane (ca întreg) este infinită, pe când resursele (agricole) ale planetei sunt finite. Ulterior, s-a demonstrat că, graţie dezvoltării tehnologiei agrare,

749 Malthus, *An Essay on the Principie of Population*, capitolele 6, 7.

750 Prin urmare, reproducerea trebuie să fie limitată. Respectiv, dacă lucrătorii primesc un salariu mai mare decât minimul necesar traiului, ei încep să se reproducă, şi din nou nu va mai fi suficientă hrană. Conform perspectivei catastrofice a lui Malthus, lucrătorii nu vor câştiga niciodată cu mult mai mult decât minimul necesar traiului, pe termen lung.

îngrăşămintelor şi pesticidelor, pământul este de câteva sute de ori mai productiv decât părea la vremea aceea şi că planeta noastră, deocamdată, nu are această problemă. Malthus a fost depăşit: există suficientă hrană, dar problemele sunt numai cu distribuirea ei sau cu implementarea noilor tehnologii.

Mai târziu, a apărut un argument neomalthusian, care spunea că fertilitatea în creştere a solului, tehnologia şi productivitatea muncii nu se poate să nu aibă nişte limite, dar, chiar şi aşa, nici această a doua derivată din catastrofa malthusiană n-a reuşit să se impună. Aşa că aş vrea să propun o a treia derivată: nevoile noastre cresc mai repede decât îndeplinirea lor.

Cu ceva timp în urmă, noi credeam că, pe cât vom avea mai mult, pe atât ne va trebui sau ne vom dori mai puţin. Dar tocmai aici am făcut noi o mare greşeală. Nevoile cresc odată cu ceea ce avem. Niciodată nu ne vom simţi sătui. Cu alte cuvinte, creşterea în ofertă nu va ajunge niciodată din urma creşterea nouă a cererii. Dar ne duce mai departe, aşa cum a remarcat Malthus însuşi[751] (nu folosesc aici cuvântul „înainte" intenţionat, pentru că nu putem merge înainte decât atunci când există un anumit ţel). În această privinţă, Don Patinkin susţine: „Istoria a arătat că societatea occidentală a creat noi dorinţe la fel de repede (dacă nu chiar mai repede!) pe cât a extins mijloacele de satisfacere a lor".[752] Cu alte cuvinte, dorinţa nu poate fi nicicând satisfăcută sau, ca să-l citărm pe Slavoj Žižek, „raţiunea de a fi a dorinţei nu este să-şi realizeze scopul, să găsească o satisfacţie deplină, ci să se reproducă pe sine ca dorinţă".[753] Autorul cărţii

751 „Dacă populaţia şi hrana s-ar fi înmulţit în aceeaşi proporţie, este probabil ca omul să nu fi ajuns nicicând să iasă din starea de sălbatic... Răul există în lume nu ca să creeze nenorocire, ci activitate", Malthus, *An Essay on the Principie of Population*, 158.

752 Patinkin, *Essays on and in the Chicago Tradition*, 34.

753 Žižek, *The Plague of Fantasies*, 39. În „Semnificaţia falusului", Lacan face distincţie între dorinţă, nevoie şi cerere. Nevoia este un

„Ecclesiastului” chiar a consemnat acest lucru: „ochiul nu se satură de câte vede şi urechea nu se umple de câte aude”[754].

Confruntat cu realitatea din prezent, Alfred Marshall pare să fi făcut o previziune mai puţin exactă: „Necesităţile şi dorinţele umane sunt nenumărate şi foarte variate ca tip, dar rămân în general limitate şi capabile să se lase satisfăcute”.[755] Nevoile, poate, dar nu şi vrerile, nu şi dorinţele. Acestea par să fie nesfârşite. Dimpotrivă, cu cât avem mai mult, cu atât părem să vrem mai mult. Dacă avem nevoie de mereu mai mult consum, la fel cum un alcoolic îşi întreţine starea de ebrietate înseamnă că consumul manifestă aceleaşi caracteristici ca o substanţă care dă dependenţă? Dacă avem o depresiune din stagnarea PIB-ului sau creştere zero ori scăzută, nu cumva am devenit dependenţi? De ce nu ştim cum să fim rezonabili? Pentru că consumul se comportă ca un drog.

În cartea ei *Women Who Run with the Wolves*, Clarissa Estes vine cu o descriere interesantă a dependenţei: „Dependenţa este orice lucru care stoarce viaţa de puteri, în acelaşi timp în care o face să «apară»

---

instinct biologic care se formulează prin cerere, dar cererea are totuşi o dublă funcţie. Pe de o parte, ea articulează nevoia, iar pe de alta, acţionează ca o cerere pentru dragoste. Aşadar, chiar şi după ce nevoia articulată prin cerere se vede satisfăcută, cererea pentru dragoste rămâne nesatisfăcută, iar această rămăşiţă este dorinţă. Pentru Lacan, „dorinţa nu este nici apetitul pentru satisfacţie, nici cererea pentru dragoste, ci diferenţa care rezultă prin scăderea primeia din cea de-a doua”, Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 318. Dorinţa, deci, este surplusul produs prin articularea nevoii în dorinţă. Lacan adaugă că „dorinţa începe să capete formă în măsura în care cererea devine separată de nevoie”, Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 344. Biologul ceh Josef Šmajs o numeşte cerere abiotică (sau nevoi abiotice, consum abiotic). Vezi Šmajs, *Filozofie: obrat k zemi* [Filosofia: înapoi pe pământ], 356-392.

754 Ecclesiastul 1:8.

755 Marshall, *Principles of Economics*, 86.

mai bună”.[756] În cartea *Furie*, Salman Rushdie scrie că orice păcat este unul al necuviinţei – cu alte cuvinte, o inadecvare în cadrul căreia pretindem să ni se dea lucruri la care nu avem dreptul.[757] Aristotel vede şi el lucrurile la fel: „Răul ţine de categoria infinitului”.[758]

Noi credeam că, dacă vom obţine ceea ce vrem, vrerile noastre vor fi satisfăcute. Dar, din păcate, aşa cum se poate vedea din societatea noastră de azi, care, istoriceşte vorbind, este suprabogată, dar şi supra-îndatorată, greşeala n-a fost deloc una minoră. Cererea pur şi simplu creează o nouă cerere. Oferta nu satisface această nouă cerere, ci o creează din nou. Mai mult decât atât, cererea (vrerea, pofta, setea) creşte tot mai mare şi mai mare, cu fiecare nouă ofertă – până ce, din suprasaturaţie, am putea ajunge în situaţia pe care o descrie Psalmul 107: „Urât-a sufletul lor orice mâncare”.[759] Milan Kundera subliniază în cartea sa *Iubiri caraghioase* şi, mai ales, în povestirea „Mărul de aur al eternei dorinţe” că există un anumit soi de fericire în pura *căutare* a fericirii, chiar dacă punctul final al bucuriei supreme nu se vede niciodată atins. În citatul care deschide povestirea, Kundera ne îndreaptă spre observaţia lui Pascal, care spunea că unii vânători „nu ştiu că urmărirea, nu prada, este ceea ce caută ei”.[760] În vorbele lui Knight, economistul: „Răsplata este mai mult bucuria căutării, decât cea a posesiunii… omul este condamnat… să se lupte

---

756 Estes, *Women Who Run with Wolves*, 492.

757 Rushdie, *Fury*, 28.

758 Artistotel, *Etica nicomahică*, 1106b29-30: „Excelenţa este un soi de medie, din moment ce ţinteşte spre justa măsură dintre prea puţin şi prea mult (...), răul intră în categoria infinitului (...), iar binele în cea a limitatului”.

759 Psalmi 107:18 (Psalmul 106 în *Biblia* românească — n.t.): „Şi i-a ajutat să iasă din calea fărădelegii lor, căci pentru fărădelegile lor au fost umiliţi. Urât-a sufletul lor orice mâncare şi s-au apropiat de porţile morţii”.

760 Citatul este din Pascal, *Pensées*, 70.

năzuind spre nişte ţeluri care se depărtează mai repede decât poate el, ca individ, şi chiar societatea, să avanseze în direcţia lor. Astfel, viaţa devine, în final, dacă aşa alegi, sau dacă aşa îţi dictează temperamentul, o trudă de Sisif."[761]

În această viziune, omul nu-şi cunoaşte punctul fericirii sau al saţietăţii. Bâjbâim în căutarea lui ca şi cum am fi legaţi la ochi şi nu-l putem vedea decât în retrospectivă. „N-o să *mai* pot fi niciodată fericit", se spune de obicei, şi nu „N-o să fiu niciodată fericit". Ştim că a existat un punct în care am fost fericiţi, dar nu-l remarcăm decât atunci când utilitatea noastră a fost diminuată. Cum spune Simmel, cu cât suntem mai aproape de fericire, cu atât dorinţa noastră de fericire creşte. Dorinţa cea mai fierbinte nu este declanşată de ceea ce e foarte departe şi de neatins, ci de lucrurile pe care, deşi nu le avem, par să fie – iluzie întărită de monetizarea societăţii în care trăim – la un pas de noi.[762] E ca în povestea cu comoara de la capătul curcubeului. Cu cât mergi mai departe în direcţia curcubeului, acesta, cu tot cu comoară, avansează. „Destulul se află întotdeauna dincolo de orizont şi, la fel ca orizontul, se îndepărtează cu cât noi ne apropiem de el".[763] Întotdeauna va exista o distanţă, un decalaj între oferta noastră de posesiuni şi cererea pentru ele. Eşecul teoriei echilibrului în economie devine încă şi mai evident. „Cu cât ţi-e destinaţia mai aproape cu-atât ţi-alunecă piciorul înapoi", cum cântă Paul Simon.

Poate oferta să satisfacă vreodată cererea?

Cum să completăm acest decalaj? Ar părea că există două moduri de reducere la minimum a discrepanţei dintre

761 Knight, „Liberalism and Christianity", 71.

762 Vezi Simmel, *Money in Modern Culture*, 19-20.

763 Aşa cum scrie Paul L. Wachtel, citat de Volf, „In the Cage of Vanities", 177.

cerere şi ofertă. Unul constă în creşterea ofertei de bunuri (în viaţa personală, ca şi în termenii creşterii permanente a PIB-ului), până ce ajunge să ne satisfacă întreaga cerere – să avem, ca să zicem aşa, tot ce vrem să avem. Acesta este programul hedonist: află ce-ţi doreşti (care în sine este un exerciţiu dificil, aşa cum am încercat să arăt mai sus) şi pe urmă străduieşte-te în această direcţie! Aceasta este o poveste fără sfârşit, ca în pilda cu măgarul care se duce după morcovul agăţat la un capăt de băţ. Dar e programul pe care l-am ales, începând din Antichitatea greacă şi până azi. Aici găsim şi unul dintre motivele pentru care PIB-ul nostru a crescut aşa: pentru că noi ne-am dorit foarte, foarte mult acest lucru.

Cealaltă replică la problema diferenţei dintre cerere şi ofertă este una complet opusă şi o putem găsi printre ideile stoicilor: dacă există o nepotrivire, un decalaj, între cerere şi ofertă, atunci trebuie *să scazi cererea* până la nivelul *ofertei* tale existente. Deşi sună simplu pe hârtie, este un exerciţiu psihologic foarte anevoios, pentru care stoicii au nevoie de-o viaţă întreagă ca să se antreneze. O replică obişnuită era: „Mai bine un om nemulţumit decât un porc fericit; e mai bine sa fii un Socrate nemulţumit decât un prost fericit”.[764] Foarte adevărat, dar e încă şi mai bine să fii un Socrate *satisfăcut* (măcar în termenii consumului). Căci Socrate însuşi, de altfel, a fost acela care a spus „în acest caz, pietrele şi hoiturile [care nu au nici necesităţi, nici dorinţe] ar fi cele mai fericite”.[765] În ultimă instanţă, Platon nu atribuie valori pozitive dorinţelor şi trebuinţelor corpului uman – căci ele te înşală – , aşa cum am arătat deja în prima parte a cărţii.

Conform acestei optici, un om cu adevărat „bogat” este cel care nu vrea nimic (în plus), pe când nevoile unui om sărac sunt numeroase. Aşadar, în sens foarte strict, un milionar nesatisfăcut poate fi mult mai sărac decât un om

764 Mill, *Utilitarianism*, 12.

765 Platon, *Gorgias*, 492e.

cu venituri modeste.

Grija pentru bunurile exterioare

La sfârşitul cărţii *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Weber afirmă că „grija pentru bunurile exterioare ar trebui să stea pe umerii sfântului doar ca o mantie uşoară, care să poată fi în orice clipă lepădată. Dar soarta a decis că mantia trebuie să devină o colivie de fier”.[766] Ştiind că nu suntem sfinţi şi că „grija pentru bunurile exterioare” poate deveni „o colivie de fier”, oricât de prosperă ar fi civilizaţia noastră, ce ne rămâne de făcut? Fie ne limităm dorinţele (aşa cum recomandă stoicii), fie nu vom fi niciodată fericiţi (acesta este paradoxul hedoniştilor).[767] Dacă urmărim fericirea şi numai fericirea, nu vom niciodată fericiţi. Fericirea pare să apară ca un produs secundar al demersului de a face un bine, şi nu ca scop în sine. Dar de ce ar fi un subiect de preocupare pentru economie? Normal, un domeniu care încearcă să maximizeze utilitatea ar trebui măcar să fie perfect conştient de acest lucru.

Astăzi, se crede că, pe cât avem mai mult, pe atât suntem mai fericiţi şi mai liberi. Unii stoici vedeau situaţia exact invers. Un exemplu edificator găsim la Diogene din Sinope, mai cunoscut ca Diogene Cinicul. El credea că, pe cât avea *mai puţine*, pe atât era *mai liber*. Astăzi, noi credem exact contrariul.

Să fim bine înţeleşi: nu propun aici să renunţăm la posesiunile noastre, ci doar vreau să arăt că este o poveste fără sfârşit. Suntem nemulţumiţi de la natură – aşa cum am văzut, neputinţa de a fi complet sătul este un lucru pe care natura umană l-a avut în ea însăşi de la bun început; Diogene constituie o rară excepţie. E împotriva firii

766 Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 123.

767 Un paradox controversat în literatura de specialitate, cunoscut sub denumirea de problemă a adaptării hedoniste.

omului, scria Kant, „să încetezi să mai posezi, să te bucuri la un moment dat şi să fii satisfăcut”.[768] Întrebarea este *în ce măsură* trebuie să cedăm acestei metaânsuşiri a fiinţei umane şi cum să ne limităm pe noi înşine? Nu trebuie să vrem tot ceea ce ne putem dori.

Tautoutilitatea, Max-U

O, fericire! Ţelul şi sfârşitul fiinţării noastre!
Alexander Pope, *Eseu despre om*

Teoria economică consideră că orice om, indiferent de ceea ce face, îşi maximizează utilitatea. Numim această concepţie abordare economică. Ideea datează de ceva timp, de când Gary Becker decreta că „abordarea economică este una cuprinzătoare, care poate fi aplicată oricărui comportament uman, fie că presupune preţuri băneşti sau preţuri fictive impuse administrativ, decizii repetate sau ocazionale, decizii majore sau minore, finalităţi emoţionale sau mecaniciste, persoane bogate sau sărace, bărbaţi sau femei, adulţi sau copii, minţi sclipitoare sau nătânge, pacienţi sau terapeuţi, oameni de afaceri sau politicieni, profesori sau studenţi”.[769]

Dar ce înseamnă acest cuvânt, „utilitate”? Avem multe modele pentru maximizarea utilităţii şi am putea petrece ani de-a rândul studiind calculele de optimizare. În tot potopul de definiţii şi demonstraţii matematice, manualele noastre „riguroase” au uitat să explice clar ce anume *înseamnă*, efectiv, termenul „utilitate”. Nici nu-i de mirare, fiindcă ştiu ele prea bine ce fac: dacă l-ar defini, studenţii şi-ar pierde repede interesul faţă de manual. Mai bine să te faci că plouă şi să atragi atenţia asupra

768 Volf, „In the Cage of Vanities”, 172. Kant, *Critica raţiunii pure*. Sau „Insaţiabilitatea ţine de alcătuirea elementară a fiinţelor umane”.
769 Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, 8. Vezi şi Force, *Self-interest before Adam Smith*, 8.

stufosului aparat matematic. „Utilitatea” se presupune că ar fi ţelul oricărei activităţi umane, drept care haideţi să examinăm acest cuvânt şi să vedem cât de departe putem merge cu el: „Pentru a răsturna o ipoteză, uneori nu trebuie să faci nimic altceva decât s-o împingi cât de departe poate merge”.[770] Găsim următoarea definiţie a utilităţii în *Collins Dictionary of Economics*:[771]

Utilitate: Satisfacţia sau plăcerea pe care individul o derivă din consumul unui bun sau serviciu.

Bineînţeles că utilitatea, satisfacţia şi plăcerea sunt astfel sinonime – în citatul mai sus menţionat, putem aşeza aceşti termeni oriunde, fiecare în locul celuilalt. E ca şi cum am defini ceva ca A = A, unde A poate să fie utilitatea, satisfacţia fericirea sau plăcerea. Motiv pentru care, dacă ar fi să rescriem fraza, am obţine:

Utilitatea este utilitatea pe care individul o capătă prin consumul unui bun sau serviciu.[772]

Sigur, nu poate fi adevărat că un individ îşi maximizează constant utilitatea numai prin intermediul bunurilor şi al serviciilor. Câteodată, de pildă, el mai şi doarme, stă degeaba, doarme mai mult decât i-ar fi necesar pentru refacerea forţelor sau stă la poveşti cu

---

770 Diderot, *Diderot's Selected Writings*, 77.

771 Termenul „utilitate” nici măcar nu apare în indicele unor manuale de economie. În Mankiw, *Principles of Economics*, apare la pagina 442 — utilitatea este în acelaşi timp fericire şi satisfacţia pe care o persoană o simte în privinţa situaţiei sale de viaţă. Utilitatea este măsura prosperităţii. Din nou, e vorba de definirea unor sinonime, pentru că e tot atât de posibil să spui că fericirea este gradul de utilitate sau satisfacţie şi că satisfacţia este gradul de fericire şi utilitate.

772 Dacă traducem „consumul de bunuri sau servicii” în limbaj uzual, vom constata că utilitatea este utilitatea pe care individul o capătă prin consum.

copiii şi prietenii. Niciun om rezonabil n-ar considera că aceste activităţi ar fi un consum de bunuri sau servicii. În acest punct, se întâmplă de obicei un lucru remarcabil: definiţia utilităţii se extinde pentru a include dormitul, jucatul cu copiii şi aşa mai departe. Dacă vrem să rămânem consecvenţi ideii că individul îşi maximizează permanent utilitatea, orice-ar fi, atunci trebuie să renunţăm la definiţia „îngustă”, fără echivoc. Vom obţine:

Utilitatea este utilitatea (satisfacţia sau plăcerea) pe care individul o obţine prin consumul unui bun sau serviciu, prin odihnă, prin muncă etc. (înţelegând aici orice lucru care îl face pe individ să se simtă subiectiv fericit, adică, altfel spus, care sporeşte utilitatea).

O altă soluţie ar fi să extindem înţelesul termenului „consum” asupra oricărei activităţi care sporeşte utilitatea consumatorului. Bineînţeles, rezultatul va fi acelaşi:

Utilitatea se obţine de către individ prin consumarea (sau efectuarea) a ceea ce sporeşte utilitatea.

Nu e nevoie să mai continuăm cu acest exerciţiu – e limpede că orice afirmaţie despre maximizarea unei asemenea utilităţi va fi în mod natural validă. Vom obţine o tautologie:

Utilitatea se obţine de către un individ prin activităţi care cresc utilitatea.

Şi, dat fiind că fiecare om are utilitate din altceva, vom obţine:

Un individ face ceea ce vrea să facă.

Putem vedea că avem în faţă o frază fără noimă –

motiv pentru care poate fi constant „validă”, fiindcă spune că A = A. În acest mod, este posibil să încerci să explici economic, de exemplu, dragostea unei mame pentru copilul ei şi să spui că mama obţine utilitate din faptul că-şi iubeşte copilul. Iar orice sacrifică ea pentru copil, este pentru că îi maximizează utilitatea – de exemplu, îşi alăptează copilul pentru că obţine utilitate din acest lucru. Ceea ce, bineînţeles, e unul şi acelaşi lucru cu a spune că o mamă îşi alăptează copilul fiindcă vrea să-l alăpteze. Dar un economist ar ajunge să fie prins într-un cerc, fără a spune nimic nou. Dacă o mamă nu şi-ar alăpta copilul, economistul ar explica imediat, cu iscusinţă, *că mama nu a alăptat pentru că obţine utilitate din faptul că nu alăptează*.[773]

Alternativ, putem defini în sens restrâns utilitatea, cum ar fi aceea provenită din bunurile care pot face obiectul unui schimb comercial, dar atunci ajungem la concluzia că modelul lui *homo economicus* nu ştie cum să explice *orice* comportament uman.[774] Cu toate acestea,

---

773 „Ipoteza că orice comportament este egoist e cea mai parcimonioasă pe care o putem concepe, iar oamenilor de ştiinţă le place nespus să explice multe cu foarte puţin. Dar nu putem conchide, nici în general, nici cu orice ocazie dată, că egoismul ar fi cea mai larg răspândită motivaţie. Uneori, lumea e încurcată, iar explicaţia cea mai zgârcită e greşită. Ideea că interesul propriu pune lumea în mişcare se vede respinsă de câteva realităţi banale. Unele forme de comportament care oferă ajutor nu beneficiază de un răspuns pe măsură, deci nu pot fi explicate prin interesul propriu pe termen lung. Părinţii au un interes egoist în a-şi ajuta copiii, presupunând că aceştia din urmă îi vor îngriji la bătrâneţe — dar nu este în interesul egoist al copiilor să asigure o asemenea îngrijire. Dar uite că mulţi o fac”, Elster, *Nuts and Bolts for the Social Science*, 54. Vezi şi Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 10.

774 În locul cuvântului „utilitate”, Albert O. Hirschman foloseşte „interes”. Implicaţiile sunt însă aceleaşi; deşi pare să laude principiul, el însuşi admite: „A devenit o simplă modă, la fel ca o paradigmă (*á la* Kuhn), şi majoritatea acţiunilor omului au fost brusc explicate prin interesul propriu, uneori până la punctul de tautologie”, Hirschman, *The Passion and the Interests*, 42.

economiştii nu au fost mulţumiţi cu această concluzie (testabilă) şi au redefinit termenul „utilitate” în aşa fel încât să cuprindă totul – inclusiv utilitatea (prezumtivă, aşteptată) adusă de recompensele din viaţa de apoi. Atunci când includem totul sub umbrela termenului „utilitate”, până şi martirii de felul Sfântului Francisc devin nişte maximizatori egoişti ai propriei utilităţi (chiar dacă postume). Cu aceasta, economia a căzut în capcana marxistă a falsificării popperiene[775] şi a imposibilităţii de testare a modelelor care spun, în fapt, că omul face ceea ce vrea să facă. Dacă un individ maximizează utilitatea, definită de fiecare pe cont propriu, Popper va întreba imediat: Cum ar trebui să acţioneze un individ pentru a nu-şi maximiza utilitatea? Cu alte cuvinte, se poate merge în direcţia opusă funcţiei de optimizare? Dacă nu este posibil să fie prezentat un exemplu imaginabil, atunci teoria nu este falsificabilă şi devine, în fapt, fără sens.

Dar să revenim la firul principal al discuţiei. Cum observa Caldwell, dezvoltând o idee a lui Hutchison:

Ştiinţa conţine enunţuri care fie sunt apte de falsificare prin observaţie empirică, fie nu sunt. Cele care nu se pot imagina ca falsificabile în acest mod sunt tautologii, deci, ca atare, lipsite de orice conţinut empiric. Rezultă prin urmare că propoziţiile de teorie pură nu au

775 Sir Karl Popper a propus recunoaşterea argumentelor ştiinţifice în funcţie de posibilitatea de falsificare a postulatelor lor. Ce trebuia să se întâmple, pentru ca o teorie dată să fie dovedită ca falsă? Dacă există asemenea variante realiste, care, în ciuda acestui fapt, nu sunt dovedite, teoria dată poate fi considerată ştiinţifică. Pe de altă parte, însă, dacă teoria dată explică toate comportamentele posibile, atunci devine pseudoştiinţă. Popper, de exemplu, arată de ce abordarea marxistă a istoriei părea neştiinţifică: Marx era capabil să explice absolut totul despre teoria sa, ba chiar şi situaţia aparent opusă. Dacă o teorie dată reuşeşte să explice toate situaţiile imaginabile cu putinţă, de exemplu, în contextul teoriei luptei de clasă, atunci ceva este greşit undeva. Dacă teoria poate să explice totul, acest lucru nu-i este punctul forte, ci punctul slab.

conţinut empiric.[776]

Mai departe, Caldwell scrie: „Urmărirea interesului propriu, se afirmă, nu mai poate folosi la nimic dacă este definită prea îngust (…) şi se goleşte de conţinut dacă este definită prea larg, pentru că atunci orice comportament este unul maximizant”.[777]

Putem învăţa din greşeli, dar nu şi din tautologii. Tautologiile sunt un exerciţiu util în aplicarea metodelor logice. Ele nu permit, prin definiţie, nicio eroare, dar rămân cu toate acestea întotdeauna valide şi „adevărate”. Ele nu sunt absurde, nu reprezintă un *nonsens*, dar le lipseşte *sensul*, sunt goale de *conţinut*. „Tautologia nu are condiţii de verificare a adevărului, din moment ce este necondiţionat adevărată; şi o contradicţie este adevărată fără nicio condiţie. Tautologiilor şi contradicţiilor le lipseşte sensul. (…) Tautologiile şi contradicţiile nu sunt imagini ale realităţii. Ele nu reprezintă nicio posibilă situaţie. Pentru că primele admit toate situaţiile posibile, iar cele din urmă, niciuna”.[778]

Şi aici ajungem la un paradox hotărâtor. Mândria economiştilor, faptul că modelul lui *homo economicus cuprinde toate posibilităţile* şi, ca atare, poate să explice *totul*, ar trebui să fie în realitate cea mai mare ruşine a noastră. Dacă noi putem explica orice cu un termen sau cu un principiu despre care nu ştim ce anume înseamnă, atunci trebuie să ne punem întrebarea ce anume explicăm, de fapt.

Că tot a venit vorba: nu e adevărat că gândirea abstractă ar face întotdeauna lucrurile mai simple. Uneori le putem şi complica, la fel de bine. Friedrich Nietzsche a remarcat această realitate, când vorbea despre cum ne poate face cogniţia teoretică să devenim orbi în faţa unor

776 Caldwell, *Beyond Pozitivism*, 108.

777 *Ibid.*, 146.

778 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Phiilsophicus*, 4.461-4.462.

lucruri evidente. Drept exemplu putem lua povestea lui Oedip. Cu toate că (sau poate tocmai pentru că) Oedip este cel mai înţelept om din neamul lui (fiindcă reuşeşte să dezlege ghicitoarea Sfinxului), el rămâne complet orb în faţa normalităţii evidente. Nu doar că nu ştie acel lucru elementar pe care îl ştie orice copil (cine sunt mama şi tatăl lui), dar nici măcar că a comis (inconştient!) patricid şi incest.

Era economistului – vremea datoriilor şi prăbuşirea lui Icar

Aristotel considera că slăbiciunea cea mai mare a omului este excesivitatea. Fiecare caracteristică (până şi cele bune), dusă la extremă, devine dăunătoare. Astfel, dragostea covârşitoare ameninţă să devină gelozie sufocantă, grija sănătoasa pentru sine poate deveni egoism insuportabil, în care orice alt lucru în afară de mine şi interesele mele îşi pierde legitimitatea. Din acest motiv, Aristotel este adesea numit filosoful auritei căi de mijloc. Unica însuşire, scrie Aristotel, care nu poate fi nicicum dusă la extremă sau excesiv cultivată este *moderaţia*. Numai că tocmai de moderaţie ducem lipsă; în vremuri recente, ne-am lăsat prea mult tentaţi de avuţie, exact la fel cum Icar a fost tentat să zboare prea aproape de soare.

Poate că epoca noastră se va înscrie în istorie sub numele de Era Datoriilor. În ultimele decenii, îndatorarea noastră a crescut, dar nu din cauze de penurie, ci din surplus şi excesivitate. Societatea noastră nu suferă de foamete, dar trebuie să rezolve altă problemă: cum să găzduiască o masă pentru cineva care s-a umplut până la refuz. O zicală folosită în Slovacia exprimă foarte sugestiv această situaţie: *ochii ar mânca, dar burta-i plină*. În Roma antică, atunci când bucatele alese şi ispita gusturilor depăşeau capacitatea stomacului, conflictul dintre ochii flămânzi şi stomacul supraplin fizic era rezolvat cu ajutorul

legendarelor vomitorii. În societatea noastră, aşa ceva se consideră a fi inestetic – drept pentru care am creat noi provizii alimentare care să rezolve această situaţie.

Problema în partea noastră de lume este *cum să mâncăm şi, în acelaşi timp, să nu mâncăm* (deşi, bineînţeles, pentru partea fundamentală a istoriei noastre, şi azi multă lume rabdă de foame). Am inventat smântână fără grăsime şi untul fără unt. Eliminăm tot ce e mai hrănitor din mesele noastre.[779] În acest context, e interesant să consemnăm şi cuvintele lui Iisus:

Nu purtaţi grijă pentru viaţa voastră ce veţi mânca şi ce veţi bea nici pentru trupul vostru cu ce vă veţi îmbrăca; oare nu este viaţa mai mult decât hrana şi trupul decât îmbrăcămintea?[780]

Aceste cuvinte se adresează generaţiei noastre supraalimentate, cu aceeaşi forţă inteligibilă ca în vremurile când lumea îşi făcea griji pentru ce o să mănânce – se temea că va avea *prea puţin* de mâncare. Şi noi ne facem griji astăzi ce să mâncăm – dar teama noastră vine exact din direcţia opusă: ne preocupă să nu mâncăm *prea mult*.

Cu cât avem mai mult, cu atât ne dorim mai mult. De ce? Poate că am crezut (şi asta chiar că sună realmente intuitiv) că, pe cât vom avea mai mult, pe atât vom avea

779 În culturi anterioare, unde caracteristica predominantă era penuria reală, cea mai valoroasă parte din carne era considerată grăsimea (de unde şi expresia biblică „grăsimea pământului”: „Şi vă voi da tot ce e mai bun din ţara Egiptului şi vă veţi hrăni cu grăsimea pământului”, Facerea 45:18) şi seul, în timp ce carnea slabă era aruncată la câini. Iar Prometeu l-a păcălit pe Zeus cu o grămăjoară de carne care părea grasă; tocmai pe aceea a ales-o Zeus. în ziua de azi, felul în care noi privim carnea este cel contrar.

780 Evanghelia după Matei 6:25 (Varianta în româneşte a acestui verset, la fel ca şi cea din nota imediat anterioară, sunt preluate după Versiunea Anania a *Bibliei* ortodoxe — n.t.).

nevoie de mai puţin. Cu cât sunt mai multe lucrurile care se mută din mulţimea lui *„trebuie să am”* în mulţimea lui *„am”*, cu atât ar trebui să se micşoreze prima mulţime. Am crezut că consumul duce la saţietate, la săturarea nevoilor noastre. Dar s-a dovedit a fi exact invers. Cu cât avem mai multe lucruri, cu atât ne trebuie altele în plus. Ajunge să comparăm tot ce nu ne trebuia, ce nu reprezenta o necesitate, acum douăzeci de ani (calculatoare, telefoane mobile), cu ceea ce reprezintă azi o nevoie obiectivă (laptopuri ultrauşoare, un telefon mobil nou la fiecare doi ani, conexiune rapidă şi permanentă la Internet). Deşi bogaţii ar trebui să aibă mai puţine nevoi nesatisfăcute decât săracii, realitatea se vădeşte a fi exact pe dos. Keynes spunea odată că salariile sunt greu de urnit la mersul în jos. Ei bine, de fapt consumul este cel greu de urnit la mersul în jos. E foarte uşor să urci pe scara consumului, dar asimetric mai neplăcut sa cobori de unde ai plecat. Fiecare nouă vrere satisfăcută dă naştere alteia noi, care ne va lăsa cu sentimentul necesităţii. Aşa că fiţi atenţi la orice nouă dorinţă pe care o căpătaţi – e o nouă adicţie! Căci consumul e ca un drog.

9. Progresul, noul Adam şi economia sabatului

Nu putem vedea nimic până ce nu suntem posedaţi de ideea de a vedea, până ce nu ne-o băgăm în cap – după care abia dacă mai putem vedea altceva.

Henry David Thoreau[781]

Progresul

La fel cum Regina Elisabeta a Angliei i-a întrebat, în 2008, pe economişti de ce nu au fost în stare să prevadă criza economică iminentă, Václav Havel, ca reacţie la criză, a întrebat despre semnificaţia creşterii. „De ce trebuie să crească toate permanent? De ce trebuie să crească

781 Thoreau, *Civil Disobedience and Other Essays*, 96.

industria, fabricaţia şi producţia? De ce trebuie să crească oraşele fără niciun rost, în toate direcţiile, până ce nu mai rămâne fir de peisaj nicăieri, nici măcar un petic de iarbă?”[782] Aşa cum singur îşi aminteşte Havel, pe durata celor peste cinci ani petrecuţi în închisoare, sub regimul comunist, şi el a trebuit să muncească permanent, dar în marea majoritate a cazurilor era un efort în totalitate fără rost – „muncă de dragul muncii”. Creşterea economică are întotdeauna un sens sau e doar creştere de dragul creşterii?

Atunci când există prea mult din ceva, se întâmplă adesea să nu observăm. Şi tendinţa este să ne scape cele mai importante lucruri – tocmai pentru că părem să fim atât de siguri de ele. Unul dintre aceste lucruri este ideea de progres. E peste tot în jurul nostru. La televizor, în reclame, în discursurile politice, în gura economiştilor. Este imperativul indiscutabil al timpului nostru, ceva atât de la sine înţeles, încât nici nu mai băgăm de seamă. Ne putem uita la sistemul nostru ca şi cum ar fi niţel ca iluzia din trilogia *Matrix*. Mai concret, ideea de creştere are puterea să ne controleze, ba chiar într-un mod care ne transformă în sclavi. Cu vorbele lui Morpheus, „suntem ţinuţi într-o închisoare pe care n-o putem mirosi, n-o putem gusta, n-o putem atinge”.[783]

Recenta criză economică globală a arătat cât de dependenţi suntem de creştere şi cum acceptăm o scădere

---

782 Havel, interviu cu R. Kalenská, „Někdy se mě zmocňuje pocit...” [Uneori am aşa, un sentiment de zădărnicie...], în *Lidové noviny*, Kalenská, 15 noiembrie 2008.

783 Pentru mai multe comentarii, vezi Irwin, *The Matrix and Philosophy*, capitolul de Daniel Barwick, „Neo-Materialism and the Death of the Subject”, 258. Şi mai departe: „Inteligenţele care ţin prizoniere fiinţele umane în Matrice trebuie să-şi controleze victimele conform propriilor dorinţe ale acestora”. în Irwin, *The Matrix and Philosophy*, capitolul lui James Lawler, „We Are (the) One! Kant Explains How to Manipulate the Matrix”, 139.

a PIB-ului cu o dezamăgire cvasireligioasă, atunci când luăm poziţie faţă de modificări cu zecimi de punct procentual.

Dar de unde vine această anticipare a creşterii fără sfârşit? Totul sugerează că nu este decât ideea de progres în haine diferite – mai întâi, într-o formă religioasă (raiul), iar ulterior, într-o formă laică (raiul pe pământ). E treaba (datoria, din păcate!) pieţelor, a statului, a ştiinţei, iar uneori chiar a tuturor la un loc, să *asigure* progresul sau creşterea, ca şi cum creşterea economică ar fi aceea care se presupune că ne aduce mai aproape de raiul pe pământ. Orice poticneală a PIB-ului ne îndepărtează de acest ţel şi este considerată un lucru rău. Creşterea este cel mai mare bine; aşa spun toţi, nu doar în economie, ci, adesea, şi în sfera socială, şi în cea politică.

Înaintea Revoluţiei Industriale, nimeni nu se aştepta la cine ştie ce mare creştere. Pe-atunci, ne impresiona rapiditatea ei, pe când azi ni se pare ceva complet automat.[784] Mai mult, azi concepem progresul în termeni economici şi tehnici. Înainte, progresul era perceput mai mult sau mai puţin în plan spiritual şi interior, dar astăzi noi am laicizat ideea şi am legat-o de lumea *exterioară*. Măsurarea consecventă a PIB-ului a fost implementată în Statele Unite pentru prima oară în 1790, deşi omenirea se descurcase foarte bine fără ea până atunci. Nu aveam nevoie să ştim cu câte puncte procentuale sau zecimi de punct eram mai bogaţi decât în anul anterior, nici cât de bine stăm în comparaţie cu alte ţări. Întâmplător, în anul 1790, PIB-ul real pe cap de locuitor era de 1.025 de dolari în preţurile de azi, adică de aproape 40 de ori mai mic decât cel din prezent.[785] În ultimii douăzeci de ani, PIB-ul

---

784 E izbitor când îţi dai seama că, până la ultimele două generaţii, practic toate generaţiile de copiii s-au jucat cu acelaşi tip de jucării din lemn. Aici n-a fost un mare progres, n-a fost o mare schimbare în dotările standard ale gospodăriei — până acum.

785 Johnston and Williamson, *What Was the U.S. GDP Then?*

real pe locuitor al Statelor Unite a crescut cu 37 la sută. Impresionant? Poate. Dar ni se pare de apreciat sau ne simţim mulţumiţi? Nu prea.

Istoria progresului – (carc) Era de Aur

Aşa cum am văzut cu Ghilgameş şi cu vechii greci din Antichitatea timpurie, la început nici nu prea exista noţiunea de progres. Domnea o noţiune ciclică a timpului, fără nicio evoluţie; totul se învârtea într-un cerc, la fel ca anotimpurile. Rolul lor este să se schimbe şi să se întoarcă, nimic mai mult. Această ciclicitate era adesea însoţită de ritualuri menite să faciliteze reîntoarcerea unui anotimp. În plus, poveştile aveau loc într-un timp nedefinit, într-un fel de buclă temporală (care nu se întâmpla niciodată, dar avea loc mereu). Şi, în al treilea rând, multe dintre aceste culturi credeau că Era de Aur a omenirii trecuse deja, nu că avea să urmeze. Omul fusese creat mai bun decât era şi, cu cât ne aflam mai departe de începuturile noastre, cu atât lucrurile stăteau mai rău, şi noi împreună cu ele – exact opusul modului în care gândeşte civilizaţia noastră de azi. Astăzi, noi ne simţim recunoscători că progresul ne-a scos din vremurile vechi, „primitive”.

Gânditorii iudei şi, ulteriori, cei eleni au venit cu un concept liniar al timpului, care înglobează evoluţia istorică. Sociologul Robert Nisbet constată că „nicio altă idee nu a fost mai importantă decât (...) Ideea de Progres în civilizaţia occidentală, timp de trei de mii de ani”. În [786]ciuda faptului că ideea de progres nu poate fi considerată un concept modern, va[787]rianta ei laicizată şi

786 Nisbet, „Idea of Progress”, 4.

787 În prezent, o lucrare cvasiclasică pe această temă, veche de aproape un secol, este aceea a lui Bury, *The Idea of Progress*, careîncepe cu Iluminismul. Nisbet, atât în cartea sa *The History of the Idea of Progress*, cât şi în articolul „The Idea of Progress: A Bibliographical Essay” , începe cu (am putea spune numai cu) grecii. Şi, cu toate că îi menţionează pe iudei în treacăt, nu le dedică un studiu

economizată a devenit o raţiune de a fi pentru economie, ştiinţă şi politică şi este un lucru cu care civilizaţia noastră a crescut de-a lungul timpului şi pe care a ajuns pur şi simplu să se bazeze. Bin[788]ele pare să fie mereu la un pas, imediat după următoarea cotitură. Gânditorul britanic C.S. Lewis a exprimat odată şi mai ironic lapidar această idee: „binele = ce urmează”. Şi [789]suntem atât de obsedaţi de creşterea maximă permanentă, încât ne arătăm dispuşi să-i punem la picioare sacrificiul îndatorării noastre. Nu doar în perioade de recesiune şi criză, ci şi în momente de creştere economică relativ generoasă. Aşa multă creştere a fost indusă cu steroizii datoriei, încât o mare parte din expansiunea anilor recenţi n-a fost Produs Intern Brut, ci Produs Îndatorat Brut. Am devenit hiperobsedaţi de ideea creşterii. Nu prea ştim exact spre ce anume creştem, dar compensăm acest neajuns prin accelerare.[790]

Dar chiar este firesc? Controversa dacă progresul lui techne duce spre Era de Aur sau ne îndepărtează de ea se întinde peste multe civilizaţii. Nici măcar grecilor antici nu le era prea clar. De exemplu, Hesiod afirmă: „Epoca de Aur a fost atunci când nu exista niciun fel de cunoaştere, dar, în acelaşi timp, nici rele care să strice virtutea morală şi fericirea tuturor”.[791] Putem desluşi aici un semnal de avertizare, că progresul şi cunoaşterea vin adesea cu preţul pierderii fericirii, calmului şi armoniei.[792]

---

propriu-zis: „Începem cu Hesiod (circa 700î.e.n) şi ale sale *Munci şi zile*”, scrie Nisbet în articolul său.

788 Volf spune: „dar pentru mulţi din secolul al XVII-lea şi după aceea, Mamona a părut un stăpân din ce în ce mai atrăgător”, în Volf, „In the Cage of Vanities”, 170.

789 C.S. Lewis, *Evolutionary Hymn*, 55-56.

790 Aceasta este o parafrază a aforismului care-l are ca autor pe spiritualul scriitor polonez Stanislaw Jerzy Lec: „Ştim că suntem pe o pistă greşită, dar compensăm acest neajuns prin faptul că accelerăm”.

791 Nisbet, *History of the Idea of Progress*, 9.

792 Vezi şi Nussbaum, *The Fragility of Goodness*. În Protagoras, grecii îşi dau seama că „ştiinţa în acelaşi timp ne salvează şi ne transformă,

Iluminismul a venit mai târziu cu noţiunea că, la începuturile omenirii, viaţa în starea ei naturală era, în cuvintele lui Thomas Hobbes, „nemiloasă, brutală şi scurtă”.[793] Această teorie afirmă că paradisul se găseşte în viitor şi, mai mult decât atât, că este o *sarcină a oamenilor*, tehnică şi ştiinţifică (deci nu spirituală). Astfel, la mijlocul secolului al XIX-lea, „Fichte proclama că adevăratul paradis nu este un dar divin de care omenirea să se fi bucurat în trecutul îndepărtat, ci un tărâm al făgăduinţei pe care omenirea trebuie să se ostenească să-l cucerească, într-un viitor nu foarte îndepărtat”.[794]

Dar putem depista acest fir ideatic chiar mult mai departe în timp, în Antichitatea greacă, unde a prevalat o noţiune similară: „Nu mult după aceea, Protagoras, primul şi cel mai mare dintre sofişti, şi-a făcut emfatic cunoscută convingerea că istoria omului este una a evadării din ignoranţă primitivă, spaimă ancestrală şi pustiu cultural, una a înaintării pas cu pas spre condiţii mereu mai bune de viaţă, consecinţă a progresului constant al cunoaşterii”.[795] Xenofan, spre sfârşitul celui de-al VI-lea secol înaintea erei noastre, credea că „zeii nu le-au arătat oamenilor toate lucrurile de la început, dar oamenii, prin osteneala lor, găsesc de-a lungul timpului ceea ce este mai bine”.[796]

Platon descrie în *Protagoras* o scenă mişcătoare, în care „Prometeu se tânguie de pedeapsa amarnică pe care a primit-o de la Zeus pentru «crima» de a fi adus oamenilor focul, stimulându-i astfel să se ridice intelectual şi cultural şi să-i emuleze pe zeii înşişi. Nu există pasaj mai emoţionant în toată literatura decât acela în care

---

ne ajută să ne atingem scopurile, dar le şi modelează”, 91. Pentru o analiză antropologică mai detaliată, vezi Eliade, *Cosmos şi istorie*.

793 Hobbes, *Leviathan*, XLIII.

794 Volf, „In the Cage of Vanities”, 175.

795 Nisbet, „Idea of Progress”, în secţiunea „Greek Poets, Sophists, and Historians on Progress”.

796 Nisbet, *History of the Idea of Progress*, 11.

Prometeu, înlănţuit într-o eternitate a pedepsei, povesteşte cum a găsit omenirea într-o stare de plâns pe pământ – oamenii erau supuşi la toate felurile de lipsuri cu putinţă, veşnic înspăimântaţi de orice, ignoranţi, trăind ca animalele în peşteri. El a adus omului darul focului, dându-i speciei umane posibilitatea ca, prin propriile eforturi, să urce încet-încet pe scara culturii, să înveţe limbajul, artele şi meşteşugurile, tehnologia şi cum să trăiască paşnic în grupuri şi federaţii”.[797]

Vedem aici un aspect oarecum similar cu cel din povestea Edenului. În ambele cazuri, *cunoaşterea* a fost aceea care a adus o schimbare fundamentală în condiţia omului, fie că vorbim de Pomul Cunoaşterii Binelui şi Răului sau de *cunoştinţele tehnologice* ale lui Prometeu. Cunoaşterea pare să aducă după sine progresul, dar, în acelaşi timp, stârneşte mânia lui Dumnezeu sau a zeilor şi deteriorează relaţia Lui sau a lor cu oamenii.

Sfârşitul viitorului şi preoţii moderni

Progresul material a devenit, în multe privinţe, religia laică şi o speranţă primordială a timpurilor noastre. Cum spune Robert Nelson, un economist care a studiat extrem de minuţios şi a scris două cărţi despre acest subiect, „mulţi economişti cred în progres într-un mod religios, ca în ceva care schimbă semnificativ condiţia umană elementară, în mai bine”.[798] Economistul Robert Samuelson a reprezentat ideea după cum urmează: „Orice eră îşi are iluziile ei. A noastră a fost această credinţă

---

797 Nisbet, „Idea of Progress”. El continuă: „Tucidide, în a sa istorie a Războiului Peloponeziac, dedică primele câteva paragrafe sublinierii ideii că, în vremurile străvechi, grecii trăiau exact la fel ca barbarii şi sălbaticii contemporani, dar că, într-o lungă perioadă de timp, ei se ridicaseră spre măreţie prin propriile strădanii”.

798 Nelson, *Economics as Religion*, xix. Cealaltă carte de interes ar fi Nelson, *Reaching for Heaven on Earth*.

ferventă în puterea prosperităţii”.[799]

Noi, economiştii, suntem desigur oarecum conştienţi – sau măcar Frank Knight era – , că trăim într-un „mediu în care ştiinţa, ca atare, este o religie”.[800] Apoi, religia nu trebuie neapărat să aibă o divinitate (pre) definită. Definiţia general acceptată, adoptată de Curtea Supremă de Justiţie a Statelor Unite (inspirată de Paul Tillich, poate cel mai important teolog protestant al secolului XX), admite „o mare diversitate de «sisteme de convingeri» drept religii valide, chiar şi atunci când acestea «evită orice referire la entităţi sau forte supranaturale»”.[801] O idee de progres la origine religioasă a fost laicizată într-o credinţă tehnică, conform căreia ştiinţa ne poate salva şi bogăţiile pot nu doar să ne facă fericiţi (un rai pe pământ personal şi individualist), ci pot îmbunătăţi şi starea societăţii ca atare (raiul general pe pământ).

Visuri despre sfârşitul avariţiei

Nu doar că facem automat legătura între marile speranţe materiale şi progres, dar avem şi visuri sociale despre sfârşitul avariţiei, legate de progres. Noţiunea că *progresul poate salva lumea* a îmbrăcat forma speranţei sociale prin excelenţă. David Hume credea că, „dacă natura ne-ar înzestra cu un surplus de posesiuni materiale şi toată lumea ar avea de toate, destul, atunci ar fi neîndoios că toate virtuţile ar înflori în acel stat binecuvântat”.[802] Nedreptatea ar dispărea şi „ca urmare nu ar mai fi necesară administrarea justiţiei”. John Stuart Mill, unul dintre părinţii ştiinţei economiei[803], credea că

799 *Ibid.*, 81.

800 Knight, *Freedom and Reform*, 46.

801 Nelson, *Economics as Religion*, xxiv.

802 În Hume, *Selections*, 203-204.

803 Publicată prima oară în 1848, lucrarea lui Mill a devenit repede „sfânta scriptură” a economiei engleze din secolul al XIX-lea. Editorul

„zdrobirea oamenilor între ei, nimicirea, datul din coate ascuţite şi călcarea în picioare” nu sunt decât sindromul unei erei de tranziţie.[804] Atunci când se va încheia, noi vom ajunge la o eră stabilă, în care „nimeni nu îşi doreşte să fie mai bogat”.[805] Mill, însă, scrie următoarele, într-un capitol intitulat „Despre statul staţionar”:

Dar când studiază orice mişcare progresivă, care de la natură nu poate fi nelimitată, mintea nu se va mulţumi doar să stabilească legile mişcării, ci trebuie să-şi pună întrebarea care se naşte de la sine: în ce scop? Spre care punct ultim tinde societatea în progresul său industrial? Atunci când progresul va înceta, în ce stare ne putem aştepta ca el să lase omenirea? Economiştii politici nu se poate să nu fi văzut dintotdeauna, cu mai multă sau mai puţină claritate, că avuţia nu sporeşte la infinit.[806]

Nu trebuie să uităm că economia a fost, mult timp după începuturile ei, o „ştiinţă mohorâtă”. La început, în mare parte din cauza lui Thomas Malthus, progresul economic avea tendinţa să producă o *stare staţionară* tristă şi mohorâtă. Ca şi cum, ca să zicem aşa, ţinteam către un iad pe pământ. Cum anume s-a întâmplat ca o ştiinţă tristă să devină una fericită şi optimistă, una care

---

unei recente reeditări o intitulează: *Principiile economiei politice, cu câteva din aplicaţiile lor în filosofia socială*, ix.

804 Mill, *Principles of Political Economy*, 4.6.2: „Mărturisesc că nu mă farmecă idealul de viaţă propovăduit de cei care cred că starea normală a fiinţelor umane este aceea de a se lupta ca să răzbească; de cei care cred că obiceiul de a călca în picioare pe alţii, a zdrobi, a împinge cu coatele şi a te înghesui, care face parte din tipul existent de viaţă socială, ar fi cea mai de dorit soartă a fiinţei umane, şi nicidecum simptomele dezagreabile ale uneia din fazele progresului industrial. Poate să fie o etapă necesară din progresul civilizaţiei, care le aşteaptă în viitor şi pe acele naţiuni europene destul de norocoase încât să fi fost ferite până acum”, 88.

805 Mill, *Principles of Political Economy*, 4.6.2.

806 Mill, *Principles of Political Economy*, 4.6.

crede în progres, e o întrebare care merită studiată. Într-o anume măsură, îi putem împărţi pe economişti în optimişti (ne aşteaptă raiul pe pământ) sau pesimişti (va să vie Armaghedonul economic). Mill şi Hume par să fie primii optimişti. Keynes li s-a alăturat în anii 1930, când şi-a exprimat speranţa că un asemenea rai pe Pământ va fi posibil de atins în următoarea sută de ani. Apoi va avea loc „cea mai mare schimbare din evoluţia materială" (şi, după cum ar părea să reiasă din fragmentul de mai jos, nu numai materială) a omului, apărând astfel un om nou – un nou Adam, mult diferit, care se va destinde şi nu va trebui să zorească încontinuu:

Trag concluzia că... problema economică ar putea fi rezolvată sau că măcar ar putea ajunge aproape de o soluţie în următorii o sută de ani... Lupta pentru subzistenţă a fost dintotdeauna până acum problema primară şi cea mai presantă a rasei umane – şi nu doar a ei, ci şi a întregului regat biologic, de la începuturile vieţii în cele mai primitive forme ale ei. Astfel, am fost împinşi anume de natură să evoluăm – cu toate impulsurile şi instinctele noastre atavice pentru a rezolva problema economică. Dacă problema economică este rezolvată, omenirea se va vedea lipsită de scopul ei tradiţional... Timp de multe ere viitoare, vechiul Adam va fi atât de puternic în noi, încât toată lumea va trebui să depună ceva muncă pentru a simţi o oarecare mulţumire... Dar trei ore pe zi [de muncă] vor fi chiar suficiente pentru a-l satisface pe vechiul Adam din cei mai mulţi dintre noi![807]

După cum se poate vedea, Keynes este probabil unul dintre cei mai mari optimişti, în ceea ce priveşte progresul economic. El vedea în creşterea economică nu doar salvarea materială, ci, la fel ca David Hume, şi o renaştere morală, o uriaşă schimbare „în codul moravurilor":

807 Keynes, *Essays in Persuasion*, 358-373.

Atunci când acumularea de bogăţie nu mai are o importanţă socială foarte mare, vor exista mari schimbări în codul moravurilor. Vom putea să ne descotorosim de multe dintre principiile pseudomorale care ne-au bântuit ca un coşmar timp de două sute de ani, prin care am ridicat câteva dintre cele mai detestabile însuşiri umane la rangul de virtuţi preaînalte… Eu văd că vom fi liberi, aşadar, să neîntoarcem la unele dintre cele mai sigure şi mai certe principii ale religiei şi virtuţii tradiţionale – la credinţa că avariţia e un viciu, că e un delict să iei cămătă şi că iubirea de arginţi e odioasă, că pe căile virtuţii şi ale înţelepciunii sănătoase merg cu adevărat cei care se gândesc cel mai puţin la ziua de mâine. Vom preţui din nou scopurile înaintea mijloacelor şi vom prefera binele înaintea folositorului. Îi vom cinsti pe cei care ne pot învăţa cum să culegem virtuos şi bine frumuseţea orei şi a zilei, pe acei oameni încântători care sunt capabili să se bucure nemijlocit de lucruri, crinii câmpului care nu se ostenesc, nici nu torc.[808]

Singurele patru lucruri de care avem nevoie ca să ajungem la această stare, numită de Keynes „fericire economică”, mai puţin cei aproximativ o sută de ani, sunt:

Puterea noastră de a controla popularea, hotărârea noastră de a evita războaiele şi disensiunile civile, voinţa noastră de a încredinţa ştiinţei dirijarea acelor chestiuni care se cuvine să ţină de domeniul ştiinţei, şi rata de acumulare fixată de marja dintre cât producem şi cât consumăm; dintre care ultima îşi va purta singură de grijă, fără probleme, date fiind primele trei.[809]

Keynes îşi exprima probabil credinţa în satisfacerea

808 Keynes, *Essays in Persuasion*, 369.

809 Keynes, *Economic Possibilities for Our Grandchildren*, 373.

economică a nevoilor noastre cele mai puternice; credinţa în efectul benefic al progresului material este profesată de o majoritate a marilor personalităţi din sfera gândirii economice a timpului nostru. De aceea trebuie să creştem permanent – pentru că ne îndreptăm către un paradis pe Pământ.

Economiştii ca preoţi

Pentru că grija faţă de suflet a fost azi înlocuită de grija faţă de lucruri exterioare, economiştii au devenit şi ei personalităţi foarte însemnate în epoca noastră. De la ei aşteptăm să facă interpretări ale realităţii (ca şi cum capriciosul Olimp s-a văzut înlocuit de capriciosul Wall Street), să presteze servicii profetice (prognoze macroeconomice), să remodeleze realitatea (atenuarea efectelor crizelor, accelerarea creşterii) şi, pe termen lung, să îndeplinească rolul conducător pe calea spre Tărâmul Făgăduinţei. Samuelson, Friedman, Becker, Knight şi mulţi alţii au devenit evanghelişti pasionaţi ai progresului economic, nu doar în interiorul propriilor ţări, ci şi în direcţia altor culturi. Nelson numeşte acest propagandism „Zelul economic” – economiştii „se simt obligaţi s-o facă”.[810] Aşa cum avea să scrie Gary Becker, într-un tribut personal, Friedman avea „zelul unui misionar în adorarea adevărului… şi un zel fără margini în a-i convinge pe păgâni”.[811]

Până la urmă, credinţa lui Fukuyama exprimată în *Sfârşitul istoriei*, prin victoria capitalismului democratic, este grăitoare. Unica provocare constă acum în a-i convinge pe toţi cetăţenii de credinţa (economică) justă şi a o exporta spre alte culturi, spre „păgâni”, care încă nu s-au „maturizat” economic. Avem raiul economic la o zvârlitură de băţ şi vrem să-l facem accesibil şi altora. Şi,

810 Nelson, *Economics as Religion*, 162.

811 Becker, *Milton Friedman*, 145,146.

la fel ca majoritatea religiilor, cu cât are mai mulţi aderenţi, cu atât le merge mai bine apostolilor săi iniţiali. Comerţul internaţional pare să fie avantajos pentru ţările sărace, dar cu siguranţă este şi mai şi pentru cele dezvoltate.

După cum bine ştim, raiul economic nu a fost chiar atât de uşor de realizat şi probabil că nici nu va fi ceva timp de-acum înainte. Ar trebui, în cele din urmă, să ne dăm seama că supraevaluarea rolului economiei este o disciplină mai degrabă larg răspândită în ziua de azi.[812] Cu toate acestea, este bine să nu uităm că Marx însuşi a început. Marx a fost acela care credea efectiv (în mod paradoxal) că economia şi ştiinţa economiei constituie fundamentul tuturor lucrurilor, fundamentul societăţii, care mai departe determină toate celelalte, şi că toate celelalte (inclusiv principiile morale şi cultura) constituie o suprastructură de deasupra fundamentului economic. Toate celelalte sunt, în concepţia lui, o falsă conştiinţă – o iluzie socială, *un opium al popoarelor*. Dezvoltarea economică devine principalul factor explicativ al istoriei. Aşa cum scrie, foarte convingător, istoricul economic Niall Ferguson:

Pe vremea când eram copil de şcoală, manualele de istorie ofereau o varietate de explicaţii pentru violenţa din secolul XX. Uneori, ele aveau legătură cu crizele economice, ca şi cum depresiunile şi recesiunile ar putea explica un conflict politic. Un procedeu preferat de mulţi era să lege creşterea şomajului din Germania Republicii de la Weimar de ascensiunea votului nazist şi de „acapararea” puterii de către Adolf Hitler, care mai departe se presupunea că explică al Doilea Război Mondial… Pe urmă

812 Vezi, de exemplu, Stigler, „Economics: The Imperial Science?”. Stigler susţine: „Astfe că economia este o ştiinţă imperială: ea a abordat probleme centrale dintr-un număr considerabil de discipline sociale învecinate, cu şi fără invitaţie”, 311.

mai exista teoria cum că tot secolul era unul al conflictului de clasă.

Daţi-mi voie acum să reformulez acele gânduri preliminare, de copilandru, în termeni ceva mai riguroşi… unele crize economice severe nu au dus la războaie. Cu siguranţă, ar fi imposibil acum să susţii (deşi marxiştii au tot încercat, vreme îndelungată) că Primul Război Mondial a fost rezultatul unei crize a capitalismului; dimpotrivă, el a pus abrupt capăt unei perioade de extraordinară integrare economică globală, caracterizată prin creştere relativ înaltă şi inflaţie redusă.[813]

O palmă dată progresului

Aş vrea să mai fac o ultimă observaţie despre progresul ştiinţific ca atare şi lovitura pe care acesta a primit-o în prima jumătate a secolului XX. Incidental, să remarcăm că marxism-leninismul şi, până la urmă, şi rasismul (bazat pe o versiune extremă a darwinismului ştiinţific) au ridicat pretenţii asupra adjectivului „ştiinţific", accentuându-şi cu orice ocazie propria natură ştiinţifică. La vremea respectivă, ar fi fost imposibil să arunci „în mod obiectiv" vreun dubiu asupra teoriei date; cumva, abia astăzi ştim acest lucru, după ce etosul s-a schimbat. Iar problema este că, dacă o anumită abordare se vede recunoscută ca ştiinţifică de către comunitatea oamenilor de ştiinţă, atunci devine un subiect ştiinţific.[814] Şi invers, în mod perfect de înţeles, ceea ce înseamnă că adevărul ştiinţific nu este o chestiune de evaluare obiectivă, ci una de evaluare în cadrul propriei comunităţi academice. Şi aici, în mod cert, este posibil să suspectăm comunitatea ştiinţifică de o tendinţă care înclină spre

813 Ferguson, *War of the World*, xxxvii-xxxviii.

814 Pentru mai multe, vezi Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, sau Redman, *Economics and the Philosophy of Science*, 16-22.

„moda zilei”, în plan politic sau ştiinţific. Din acest punct de vedere, ar trebui să avem mare grijă la ideile care sunt „în tendinţe”. Şi nu discutăm deloc despre cum se face că o comunitate specializată, cea ştiinţifică, este în acelaşi timp cea care „creează” adevărul şi cea care îl „arbitrează”. Cei care „creează” adevărul şi cei care îl „evaluează” sunt unii şi aceiaşi. În lumea ştiinţifică, nu există nici urmă din separarea de puteri pe care o cunoaştem şi o păzim cu atâta grijă în lumea politicii. Din acest motiv, marxism-leninismul şi, pe termen lung, chiar şi rasismul au avut dreptul (la vremea respectivă) să-şi aroge titlul de „ştiinţifice”. Faptul că era noastră ştiinţifică se numără printre cele mai sângeroase din istorie a fost una dintre fisurile serioase apărute în religia progresului laic. Sociologul Zygmunt Baumann afirmă că Holocaustul nu a fost o greşeală, nici vreo deviaţie a modernităţii, ci rezultatul ei direct.[815]

Nimic nu mă satură – tot n-am găsit încă după ce lăcomesc

Pentru economia modernă, această discuţie ar trebui să prezinte interes deoarece ideea progresului e o sabie cu două tăişuri. Pe de o parte, urmărirea progresului a permis realizarea unor progrese veritabile. Motivul pentru care am crescut atât de mult (în termenii PIB-ului), în trecutul recent, este acela că *ne-am dorit foarte, foarte mult acest lucru*. Pe de altă parte, întrebarea care se pune este: suntem noi mai satisfăcuţi? Nu numai că nu ştim cum să ajungem la satisfacţie, dar nici măcar nu prea este chiar atât de dorit: „Saţietatea este inoportună pentru adepţii moderni ai progresului”.[816]

Dintr-un punct de vedere obiectiv, trăim în cea mai bogată perioadă din toată istoria planetei. În ciuda acestui

815 Vezi Baumann, *Modernity and the Holocaust*.

816 Volf, „In the Cage of Vanities”, 176.

fapt, nu ni se pare de ajuns; belşugul aduce cu sine noi probleme. Să trebuiască să alegi unul singur din şapte feluri de prăjituri, la cofetărie, când ai şi pasiune pentru dulciuri, şi bani suficienţi ca să le cumperi pe toate – iată o instanţă care poate fi dureroasă psihologic. În momentul în care te-ai decis, renunţi la celelalte şase sortimente şi ai dubii dacă nu cumva ar fi trebuit să alegi prăjitura cu alune, în locul celei cu fistic, sau, şi mai bine, pe cea cu ciocolată. Cel mai bine ar fi să guşti din fiecare, după care ai putea fie să pleci în continuare nehotărât, fie să-ţi umpli burta cu toate, pentru că n-ai fost în stare să alungi tentaţia alegerii.

Pentru economişti, o asemenea situaţie e greu de înţeles. Ştiinţa economică contează, în principal, pe situaţii în care individul este nesatisfăcut şi ar vrea să consume mai mult (şi, de asemenea, să câştige mai mulţi bani). Cum ar arăta economia fără acest lucru? Resursele noastre au crescut atât de mult, încât putem permite mult mai mult decât saţietate deplină. Economia este studiul „alocării resurselor rare", dar ce se întâmplă atunci când ele devin abundente? Punctul fericirii pentru noi se află, în fapt, undeva *în interiorul mulţimii* a ceea ce putem permite; se află între limitele bugetului nostru. Dar asta nu uşurează cu nimic găsirea lui. Se poate pur şi simplu întâmpla ca noi să depăşim surplusul material, ceea ce ar putea duce la suprasaturaţie. Niciuna din situaţii nu este o stare fericită, plus că s-ar putea întâmpla să blestemăm povara propriilor achiziţii.

Tyler Durden, personajul principal din *Fight Club*, descrie în mod foarte persuasiv ceea ce putem numi modus vivendi în societatea de consum: „Generaţii de-a rândul au muncit în slujbe pe care le detestă, doar ca să poată cumpăra lucruri de care n-au de fapt nevoie".[817] Perioada postbelică s-a caracterizat printr-o rapidă creştere a avuţiei personale, ceea ce a declanşat primul val de critică

817 Palahniuk, *Fight Club*, 1996,141.

la adresa modului de viaţă consumist, în anii 1960. Speranţa generaţiei hippie, bineînţeles, s-a dovedit a fi falsă. Societatea noastră a devenit dependentă nu doar de bogăţia ei, ci şi de datorie. Până în ziua de azi, psihologii, economiştii şi sociologii dezbat cu acribie dacă avuţia contribuie cu ceva semnificativ la sentimentele noastre de fericire.[818] După mulţi ani în care a studiat fenomenul fericirii în multe ţări, sociologul Ronald Inglehart[819] a ajuns la concluzia că un sentiment al stării de bine creşte, cât de cât, odată cu creşterea avuţiei, dar creşterea aceasta devine tot mai mică – funcţia stării de bine este concavă. Într-o lume bogată, fericirea creşte doar minimal odată cu acumularea de bogăţie. N-ai niciun loc spre care să te mai ridici. După Inglehart, în ţările bogate, corelaţia dintre venit şi fericire este „surprinzător de slabă (într-adevăr, practic neglijabilă)”.[820] Este ceea ce numim paradoxul lui Easterlin.

David G. Myers constată că, „în ceea ce priveşte fericirea, nu prea contează dacă omul conduce un BMW sau, la fel ca mulţi dintre scoţieni, merge pe jos sau cu autobuzul”.[821] Cercetarea în rândul celor mai înstăriţi oameni (americanii cei mai bogaţi din topul *Forbes 100*, chestionaţi de psihologul Ed Diener de la Universitatea Illinois) a arătat că aceştia nu sunt decât „puţin mai fericiţi decât media”.[822] Myers analizează mai departe bucuria temporară a îmbogăţirii: „Câştigătorii la loterie par să nu obţină decât un salt temporar al sentimentului de bucurie,

818 Întrebarea dacă starea de bine, în general, a unui individ se vede stimulată de creşterea economică nu este deloc chiar atât de clară. Vezi, de exemplu, lucrarea clasică mai veche a lui Tibor Scitovsky, *The Joyless Economy*, sau cartea ceva mai recentă, şi remarcabilă, a lui Luigino Bruno, *Civil Happiness — Economics and Human Flourishing in Historical Perspective*.

819 Inglehart, *World Values Survey*.

820 Inglehart, *Culture Shift*, 242.

821 Myers, „Does Economic Growth Improve Human Morale?”.

822 Diener, Horwitz şi Emmons, „Happiness of the Very Wealthy”.

pe seama câştigului lor. Euforia nu durează mult. De fapt, activităţile care le făceau înainte plăcere, cum ar fi cititul, pot deveni mai puţin agreabile. Comparativ cu extazul de-a fi câştigat un milion de dolari, plăcerile obişnuite pălesc”.[823] Aristotel[824] vorbeşte şi el despre un *efect asurzitor* similar al bucuriei acut pătrunzătoare, în comparaţie cu bucuria normală (cea normală dispare instantaneu în prezenţa bucuriei intense [droguri], iar această nouă bucurie îi ia locul, ca să zicem aşa).

Într-o societate unde toată lumea trăieşte în case cu douăzeci de camere, oamenii sunt susceptibili să nu fie cu nimic mai fericiţi decât într-o societate unde toată lumea trăieşte în case cu zece camere.[825] S-ar părea că, pe termen lung, ne e perfect egal cât de mult avem sau nu avem, cu toate că până şi această statistică a devenit un subiect proaspăt de dezbatere.[826] Chiar dacă am găsi imaginarul punct al fericirii, am şti noi cum să ne oprim în dreptul lui şi să nu ne târâm picioarele mai departe? Cum putem recunoaşte, de fapt, un asemenea punct? Şi nu cumva ne aflăm chiar acum în dreptul lui? Citatul următor din Beckett, *Aşteptându-l pe Godot*, este elocvent:

> VLADIMIR: Spune că eşti, chiar dacă nu-i adevărat.
> ESTRAGON: Ce să spun?
> VLADIMIR: Spune, „sunt fericit”!
> ESTRAGON: Sunt fericit.
> VLADIMIR: Şi eu sunt.
> ESTRAGON: Şi eu sunt.
> VLADIMIR: Suntem fericiţi.

---

823 Vezi şi Brickman, Coates şi Janoff-Bulman, „Lottery Winners and Accident Victims”, şi Argyle, *The Psychology of Happiness*.

824 Aristotel, *Etica nicomahică*, 1154a27-1154b9.

825 Exemplu sugerat de economistul Robert Frank de la Universitatea Cornell, într-o conferinţă despre „Înţelegerea calităţii vieţii — Perspective ştiinţifice asupra plăcerii şi suferinţei”.

826 Stevenson şi Wolfers, *Economic Growth and Subjective Well-Being*.

ESTRAGON: Suntem fericiţi. (Pauză de tăcere.) Şi acum, că suntem fericiţi, ce facem?

VLADIMIR: Îl aşteptăm pe Godot.[827]

S-ar părea, deci, că există două moduri de a fi fericit în consum: sporind permanent consumul (pentru a ajunge la unitatea următoare de fericire, avem nevoie de mereu mai mult material de consum) sau *devenind conştienţi* că avem destul. Singurul lucru de care ducem realmente lipsă este lipsa însăşi.

Dacă economia îşi pierde ţinta, unicul lucru care ne mai rămâne este creşterea – creştere care nu ştie de nimic altceva decât de sine însăşi, pentru că nu are niciun obiectiv pe care să-l măsoare. Un sentiment al lipsei de ţel[828] uneşte inseparabil această creştere de lipsa sensului-înţeles[829] şi de sentimentul dezrădăcinării. A alerga ca să ajungi undeva e cu totul altceva decât a alerga ca să nu stai pe loc. Dacă alergăm de dragul alergatului în sine (jogging), atunci alergăm într-un cerc, ceea ce nu-i nicio supărare, dar atunci nu trebuie să ne surprindă că „n-am ajuns nicăieri".

Propoziţia „nu prea am timp de viaţă personală" avea altădată o conotaţie negativă, ca expresie a unei neputinţe, a unui lucru pierdut. Astăzi, este văzută adesea ca dovadă de angajament, iar cel în cauză se aşteaptă la respect din partea celorlalţi pentru ceea ce face. Astfel, în timp ce Ghilgameş le lua lucrătorilor săi prin violenţă dreptul la viaţă personală, în ziua de azi noi renunţăm adesea de bunăvoie la el. E la fel ca pe vremea lui Ghilgameş şi a zidului său (astăzi, ridicat de bunăvoie, dar în continuare

827 Beckett, *Waiting for Godot*, 66. Vezi şi Bell, „The Cultural Contradictions of Capitalism", 22.

828 Aristotel susţinea că orice activitate trebuie să aibă o direcţie de mers şi un sens-înţeles, *telos*. Pentru o versiune mai modernă a acestui subiect, vezi de exemplu McIntire, *After Virtue*.

829 Psihologul Viktor Frankl scrie despre absenţa sensului-înţeles în *Man's Search for Meaning*, mai ales în capitolul „Vidul existenţial", 106.

fără să fie necesar).

Penuria de penurie

Paradoxul este că trebuie – adeseori, în mod artificial – să crcăm penurie, să facem să existe o lipsă de ceva. Numai în neajuns există aventură şi, deci, amuzament şi sens al vieţii. E simptomatic că un întreg sector de activitate economică a fost creat tocmai în acest scop: industria divertismentului – a amuzamentului pe bandă rulantă şi a distragerii atenţiei, care frecvent rezidă în *simularea penuriei*. De ce? Pentru că penuria reală nu există în vieţile noastre de zi cu zi. Şi uite aşa se face că noi, cei suprasătui, privim din căldura căminelor noastre nişte aventuri televizate, în care eroii suferă de foame şi de frig. Ne amuză pericolul pe care ne-ar plăcea să-l trăim noi înşine. E un paradox: cu cât devenim mai sătui şi mai apăraţi de orice pericole, cu atât cerem mai mult divertisment artificial şi pericol din plastic. Şi mai există un al doilea paradox: putem să ne uităm la simulările filmate de frig şi foame *numai* dintr-o poziţie de surplus, stând la căldură în casele noastre şi cu punga de popcorn la îndemână. Ar fi greu de imaginat să ne uităm la asemenea filme trăind în paralel experienţa aceluiaşi tip de penurie (înfometaţi, dârdâind de frig).

Poate că ne dorim penuria, vânătoarea. Dorinţa este cea pe care o dorim. Inflaţia nevoilor a fost descrisă de Xenofon în dialogul *Hieron*, unde tiranul afirmă că situaţia lui este mai rea decât a oricui altcuiva, pentru că el are la dispoziţie atât de multe plăceri, încât niciuna nu-i aduce vreo bucurie. „Cu cât unui om i se aşază mai multe bunătăţi pe masă (peste cele care ar fi suficiente), cu atât mai repede el va fi copleşit de saţietate. Aşa încât, dacă vorbim de durata plăcerii în sine, cine are multe blide în faţă se poate lăuda cu mai puţin decât cel ce trăieşte

modest”.[830]

Această inconstanţă mercurială a timpurilor noastre se vede complicată de teoria economică a deficitului, pe care l-am prefera cel mai mult să stea permanent la limita supra-încălzirii. Dacă imperativul timpului nostru este maximum de creştere, cu orice preţ, atunci odihna şi satisfacţia de-adevăratelea nu sunt posibile. Iar dacă sensul-înţeles s-a pierdut, Jan Patočka, un important filosof ceh şi coleg de celulă cu Havel într-o închisoare comunistă, numeşte această stare „plictiseala ca statut ontologic al omenirii”.[831] Ceea ce duce la o nevoie de *orgiastic* – un soi de eliberare universală printr-un happening extatic. Golirea de sens a moderaţiei cotidiene ne scoate afară din locuinţele noastre, care nu ne sunt şi „acasă”, împingându-ne către un exces orgiastic în care nu mai cunoaştem limite.

Explicaţia lui Patočka în dialectica modului de comportament uman e posibil să se aplice cauzelor crizei actuale – o prea mare petrecere de consum pe credit.

Reziduul insuficienţei

Insuficienţa îi este inerentă omului; este o trăsătură a noastră, care, conform poveştii despre Grădina Edenului, a existat încă înainte de căderea în dizgraţie şi, în fapt, a dus la alungarea din Paradis: „Rasa umană n-a avut nevoie să aştepte capitalismul ca s-o infecteze cu virusul insaţiabilităţii… virusul a fost acolo dintotdeauna… virusul inactiv avea doar nevoie de o schimbare în condiţiile socio-economice şi culturale, care să-i ofere un mediu propice”.[832]

Dar putem influenţa ceea *ce* începe să ne lipsească.

---

830 Xenofon, *Hieron*.

831 Patočka, *Kacířské eseje o filosofi i dějin* [Eseuri eretice despre filosofie şi istorie], 98.

832 Volf, „In the Cage of Vanities”, 172.

Şi ar trebui să fim mai atenţi ce anume alegem. Cum spune Aristotel, o pasiune o depăşeşte pe alta. În ciuda creşterii pronunţate a avuţiei din ultimii ani, în continuare nu avem destul. De parcă toată această nouă „producţie umple un gol pe care ea însăşi l-a creat”.[833] Cât de mult trebuie să posedăm pentru a putea spune că nu avem prea puţin? Care este acel element mercurial din noi care nu reuşeşte să-şi găsească mulţumirea? De ce nu ne putem găsi pacea?

Pe de o parte, volatilitatea şi penuria sunt utile. Ne forţează spre noi descoperiri, spre noi activităţi, şi tocmai noilor lipsuri resimţite le datorăm noi creşterea economică neîntreruptă. În această distrugere creatoare, în care ceva nou înlocuieşte constant lucrurile de ieri, complet funcţionale, un economist vede principiul motor al capitalismului şi al libertăţii.

Pe de altă parte, aşa explică economistul Fred Hirsch[834] situaţia paradoxală în care noi nu suntem deloc fericiţi cu bogăţia noastră crescândă.

Dacă eşti la un concert, stând aşezat în sală, şi cineva se ridică brusc în picioare, spectatorul în cauză va câştiga un avantaj comparativ, dar în detrimentul celui aflat în rândul din spate, pentru că îi blochează vederea. Dacă şi alţi spectatori îi urmează exemplul şi se ridică, avantajul comparativ dispare – toţi vă aflaţi într-o situaţie similară, cu diferenţa că acum vă dor picioarele mai tare. Pe urmă, cineva se ridică pe vârfuri şi întreaga spirală începe iarăşi. Apoi, oamenii se caţără unii pe umerii celorlalţi, pe urmă se ridică iar pe vârfuri, şi tot aşa.

Satisfacţia noastră este pur şi simplu o mărime comparativă; nu este absolută şi ne simţim ca ultimii sărăntoci dacă vecinul îşi cumpără o maşină nouă, chiar dacă noi suntem mulţumiţi de cea pe care o avem. Există vreo scăpare din această spirală? Ei bine, s-ar părea că este posibil să fugim de această cursă a consumului în

833 *Ibid.*, 171.

834 Vezi Hirsch, *Social Limits to Growth*.

paradisul sufletului, unde e linişte şi pace. Să nu ne căutăm odihna în material, ci în spiritual. Până şi Iisus nu-şi saluta niciodată discipolii cu „Fericire vouă!”, ci cu „Pace vouă!”.

În cartea lui *Confesiuni*, Sfântul Augustin ne oferă memorabila zicere „neliniştită e inima noastră până nu se va odihni în Tine”.[835] Dar inima lui şi-a găsit odihna în timpul vieţii? A găsit el ceea ce căuta, şi n-a căutat apoi şi mai mult? La fel ca evreii din *Vechiul Testament*, când au ajuns în sfârşit pe pământul Făgăduinţei, el a trebuit să continue să se lupte, fără urmă din pacea şi odihna dorite. Până la urmă, Ierusalim înseamnă, în traducere, „Oraşul Păcii”. Deşi are un nume atât de promiţător, nu şi-a găsit pacea nici până în ziua de azi. S-ar părea că, din acest punct de vedere, lumea materială este la fel cu cea spirituală. În amândouă vrem mereu mai mult şi nimic nu ni se pare vreodată destul. E de parcă ar exista în noi un element rezidual indestructibil al insuficienţei, care creează în noi o tensiune fără sfârşit.

În moştenirea sa stoică, Aristotel tinde spre ideea că trebuie să fim mulţumiţi cu ceea ce avem şi că tocmai în aceasta ne putem găsi fericirea. Altfel, vom fi prinşi în capcana amăgitorului sindrom de „bâlci al deşertăciunilor”, iar pentru că apetitul creşte odată cu mâncarea, nu vom fi niciodată satisfăcuţi. „Toate lucrurile se zbuciumă mai mult decât poate omul să o spună: ochiul nu se satură de câte vede şi urechea nu se umple de câte aude”[836], scria Ecclesiastul în urmă cu mii de ani. Sfatul lui Aristotel este bun, dar greu de urmat în viaţă, mai ales dacă avem în noi elementul rezidual al insuficienţei, care, pe deasupra, a ajuns să fie şi atât de tolerat în ultimii ani. Chiar şi aşa, însă, ar trebui să facem un efort în direcţia recunoştinţei şi a satisfacţiei, mai ales în situaţiile în care avem – că este sau nu criză! —, din punct de vedere

835 Augustin, *Confesiuni*, 1.1.

836 Ecclesiastul 1:8.

material, cel puţin de sute de ori mai mult decât incredibil de săracul Filosof.

Economia sabatului

Soluţia pe care am putea-o căuta nu este, prin urmare, ascetismul, ci mai degrabă economia sabatului. Relaxarea pare să fie un plan de viitor încântător. Cu toate acestea, în ziua de azi una dintre cele mai încălcate dintre cele zece porunci ale Domnului este – paradoxal – tocmai respectarea sabatului, a zilei de odihnă. Omenirea e prinsă ca într-o menghină între tendinţa spre a schimba realitatea din jur şi cea de a se declara satisfăcută cu ceea ce posedă, cu progresele pe care le-a făcut. În *Tora*, omul era chemat să schimbe lumea din jurul lui timp de şase zile, dar apoi să facă o pauză. Omul trebuie să se odihnească, să mediteze şi *să se bucure* de lucrul mâinilor sale. E paradoxal că aceasta a trebuit să fie o poruncă – ai zice că lui Dumnezeu i-ar fi de ajuns să *recomande* odihna, iar nu să interzică munca (adesea sub ameninţarea morţii[837]). Dar există probabil ceva în firea noastră care are o tendinţă permanentă să muncească – să maximizeze – şi acesta e motivul pentru care porunca aceea a trebuit să fie o poruncă.

În *Vechiul Testament*, se poruncea ca, o dată la fiecare şapte ani, ogorul să fie lăsat să se odihnească. În afară de implicaţiile strict agricole, cu siguranţă benefice pentru terenul arabil, semnificaţia acestei porunci, de a lăsa pământul nelucrat, este mult mai profundă. O dată la şapte ani, robii din datorie (iudei care se împrumutaseră atât de mult, încât, nemaiputând plăti, căzuseră în sclavie) erau eliberaţi din munca lor de sclavi. O dată la patruzeci şi nouă de ani, datoriile erau iertate şi pământul înapoiat familiilor tribale originare. Simplu spus, din când în când, acumularea de bogăţie era făcută să dispară. Avea loc, ca

837 Ieşirea 31:15.

să zicem aşa, o repornire a sistemului sau, ca să folosim o exprimare mai modernă, un restart.

Dacă ar fi să ne uităm la noi înşine, am putea vedea imediat că am realizat enorm de multe în ultimele decenii! Ţara mea s-a desprins de amarnica-i moştenire comunistă şi a devenit o economie mai mult sau mai puţin „de tip occidental". Occidentul însuşi a progresat într-un ritm şi mai uluitor, atât din punctul de vedere al tehnologiei, cât şi din cel al prosperităţii. Dar e ca şi cum i s-au dat prea multe bice calului. Imperativul economic şi social este comandat de dorinţa maximizării, şi nu de cea de a fi mulţumit – să maximizăm performanţa, să maximizăm consumul! Şi, cu toate că noile tehnologii vin deghizate în promisiunea economiei de timp pentru noi, nu ni se acordă (nu ne acordăm noi înşine) mai multă odihnă.

Şi, de altfel, chiar e necesar să investim toată această energie în plus, adusă de progresul tehnologic, în consum şi creştere?! Energia poate fi investită şi în altă parte; mai există şi alte izvoare de bucurie.

În opoziţie cu aceasta este porunca sabatului, de respectare a zilei de odihnă: *să nu optimizezi mereu*. Utilitatea din consum s-ar putea să fie aproape epuizată; izvorul acela deja a secat şi s-ar putea să nu permită niciun fel de nouă maximizare.

Întrebarea, prin urmare, este ce să facem cu această energie – cu această mană. Mie mi se pare că toate economiile de timp pe care le-am câştigat, noi le băgăm înapoi în producţie. Nu ne bucurăm de mană, ci o recirculăm în sistem, ca să aducă şi mai multă mană. Statele Unite ar fi putut să dedice dezvoltarea tehnologică din ultimii douăzeci de ani economiei de timp. Altfel spus, dacă Statele Unite ar rămâne la nivelul de trai din urmă cu douăzeci de ani şi ar investi progresul tehnologic în timp liber, păstrarea acestui nivel de trai ar necesita cu 40 la sută mai puţină muncă, adică o săptămână de lucru cu trei zile – exact cum prevedea Keynes în urmă cu şaptezeci de

ani (aici am folosit, să recunoaştem, faimosul truc al condiţionalităţii *ceteris paribus*).

La fel şi pentru diferenţele de competitivitate dintre Statele Unite şi Franţa. Statele Unite sunt mai productive, ca exprimare anuală (într-un an, americanul mediu produce mai mult decât un francez mediu), dar în exprimare orară, francezul produce mai mult decât americanul într-un răstimp de şaizeci de minute (în care francezul munceşte efectiv). Diferenţa este dată mai ales de numărul de zile libere şi de concediu. Şi aici apare situaţia de compromis reciproc americano-europeană: noi, ca europeni, ne dorim un PIB mai mare? Atunci să punem cruce la jumătate din zilele noastre libere, adică să muncim în timpul lor, şi problema e rezolvată, întrebarea este, însă, dacă merită.

Există vreo alternativă la MaxPIB permanent? Se pune întrebarea, dacă nu cumva ar trebui să ne instituim singuri un fel de an-jubileu – un timp al odihnei, un timp al mulţumirii. Dacă evreii care au trăit pe vremea Vechiului Testament, o societate de multe ori mai săracă, îşi puteau *permite* să facă un asemenea lucru, noi de ce n-am putea? Numai că societatea noastră contemporană este foarte departe de aşa ceva. Până acum, n-am îndrăznit să facem nici măcar primul pas necesar – să ne eliberăm de stimularea artificială a creşterii prin îndatorare. Încetinirea ritmului nici nu pare o idee atât de prostească dacă ne uităm mai atent la gândirea economică dinainte de perioada fascinaţiei pentru creşterea PIB.

Iosif, Faraon şi keynesismul bastard

Economia se mişcă în cicluri din vremuri străvechi. Prima consemnare istorică despre ciclurile economice poate că ne-o mai amintim, încă, de la orele de religie din şcoală. Cu vreo patru mii de ani în urmă, Faraonul Egiptului a avut un vis, în care a văzut o predicţie

macroeconomică cu paisprezece ani în avans: şapte vaci grase şi şapte vaci slabe, şapte ani de belşug şi şapte ani de deznădejde. În Biblie nu prea există explicaţii pentru acest lucru: ciclul respectiv (abundenţa urmată de foamete) nu era nicio pedeapsă, nicio răsplată pentru vreo faptă săvârşită. A fost mai mult un test. O punere la încercare a capacităţii de a face faţă judicios acestei înclinaţii a realităţii.

Sfatul pe care Faraon l-a primit de la Iosif, care i-a tălmăcit visul, a fost unul keynesist. Să adune surplusuri, în vremurile bune, şi să nu consume tot ce creşte în anii cu creştere, ci să pună deoparte pentru cei şapte ani slabi. Această abordare a ajutat Egiptul să prospere şi, de fapt, să înrobească multe popoare învecinate (inclusiv pe urmaşii lui Iosif), cel puţin dacă ne luăm după capitolul 41 din „Facerea”.

Frumuseţea poveştii constă în faptul că e atât de simplă, încât şi un copil o pricepe. Partea înspăimântătoare este cât de departe ne-am rătăcit faţă de înţelepciunea ei fundamentală. Acum să dăm pe repede-înainte către epoca noastră. Epoca noastră a construit splendide modele matematice cu care să se ocupe de detalii, dar ne-a scăpat din vedere tocmai intriga de bază. Keynes a fost „reciclat” ca reţetă pentru economiile slabe de după crizele din 2008. Numai că politicile economice cu care suntem noi obişnuiţi astăzi nu sunt nici într-un caz keynesiste. Cel mai potrivit termen la care mă pot gândi pentru a caracteriza filosofia noastră fiscală actuală este „keynesism bastard”. N-am luat decât o parte din învăţătură (deficitele sunt permise), uitând-o pe cea de-a doua (trebuie acumulate excedente), şi permitem şi acceptăm (de nevoie?) deficite chiar şi în perioade cu surplus. Comparativ cu perspectiva actuală, suntem mult la stânga lui Keynes. Astăzi, nu doar că nu construim grânare în care să depozităm excedentul de cereale, în aşteptarea vremurilor grele, ci singurul lucru cu care ne umplem depozitele sunt bilete la ordin!

Regulile Uniunii Europene care stau la baza monedei euro impuneau un plafon al deficitelor bugetare anuale la 3 procente din PIB, dar tiparul s-a modificat rapid: din „3% maximum” la „3% e OK”. Psihologic vorbind, am tratata deficitele de 3 procente „ca şi cum” ar fi exprimat echilibrul. Orice nivel sub 3 la sută era aplaudat ca un mare succes.[838] Unde ajungem cu mentalitatea aceasta? Şi de ce toţi vorbesc despre reducerea deficitului, când discursul potrivit ar trebuie să fie cel despre un excedent bugetar? În majoritatea cazurilor, reducerea deficitului înseamnă doar un ritm mai lent de cădere în datorie – dar lucrul de care avem realmente nevoie nu este să ne creştem datoria mai încet, ci s-o diminuăm cât mai rapid posibil, astfel încât să ne fie creată măcar o oarecare rezervă fiscală, până ne va lovi criza următoare. Pe viitor, trebuie pur şi simplu să sacrificăm o parte din creşterea PIB-ului nostru şi să încetinim artificial economia, pentru a putea recupera toată această energie pe care s-o dedicăm apoi reducerii datoriilor. E ceea ce se numeşte politică fiscală restrictivă. Şi mulţi dintre noi am uitat de faptul că, dacă vrem din când în când să stimulăm economia către o rată mai mare de creştere (expansiune fiscală), trebuie în acelaşi timp să fim pregătiţi să plătim şi preţul la un moment dat (restrângere fiscală).

Deocamdată, nu există nicio regulă care să oblige pe cineva să-şi creeze surplusuri în anii buni. Deci ar putea fi un prim pas. Respectarea acestei reguli nu ne va face să evităm recesiunile (nimic nu poate face o asemenea minune!), dar va crea spaţiu de manevră pentru soluţii. Şi tocmai acest spaţiu începe, încet-încet, să nu ne fie de ajuns.

---

838 Republica Slovacă, al cărei PIB a crescut cu 10 la sută în 2007, a avut un deficit de 1,9% din PIB şi a fost ridicată în slăvi pentru ceea ce mai toată lumea considera şi aplauda drept politică fiscală responsabilă. Ceea ce ridică automat întrebarea: Cât de puternică trebuie să fie creşterea pe care o avem, ca să ne permită un excedent bugetar?

În ceea ce priveşte criza datoriilor, o sugestie simplă pentru o regulă fiscală funcţională ar fi ceva de genul unei noi „reguli a lui Iosif”: creşterea PIB-ului, plus deficitul bugetar general, nu trebuie să depăşească, să zicem, 3 la sută din PIB. Cu alte cuvinte, dacă economia îţi creşte cu 6 la sută, trebuie să ai un excedent bugetar de cel puţin 3 la sută. Dacă economia ţi se contractă cu 3 la sută, poţi avea deficite şi de 6 la sută din PIB. Deficitele să fie permise în anii slabi, dar cu condiţia să fie compensate în anii buni.

Am câştigat nişte bogăţii inimaginabile, pe durata ultimei perioade de creştere, din 2001 în 2008 (şapte ani, din păcate!), dar uite că n-am pus decât prea puţin deoparte, dacă nu deloc, pentru a acoperi datorii vechi sau a lăsa spaţiu de manevră pentru vremuri mai grele. Din contră, multe ţări au generat încă şi mai multe datorii.

S-o luăm mai încet

Ceea ce ar fi trebuit să punem deoparte şi să păstrăm cu grijă numai pentru vremuri grele (politică fiscală de creare a unui deficit) este ceea ce am mâncat în vremurile bune. Vara, când lemnul e uscat şi uşor de adunat, omul înţelept îşi face provizii pentru iarnă. Dar noi am ars vreascurile peste vară – şi nu numai că n-am adunat altele, ci am mai ars (tot în timpul verii) şi alte lemne, luate pe datorie de pe la vecini. Ce ne trebuie nouă acum este acelaşi principiu sugerat de Iosif: „Fă-ţi surplusuri, ca să poţi avea deficite!” Dacă ai deficite, plăteşte-le înapoi cât poţi de repede! Această criză nu ne-a distrus (chiar dacă unele ţări din civilizaţia noastră chiar au ajuns falite sau pe-aproape), dar dacă intrăm în criza următoare la fel de împovăraţi cu datorii cum suntem în prezent, la nivelul întregii civilizaţii, criza următoare, care s-ar putea să vină peste o generaţie sau două, riscă să fie cu adevărat fatală.[839]

839 Am câştigat bogăţii inimaginabile în timpul ultimei perioade de

Trebuie să schimbăm ţinta generală a politicii economice – din MaxPIB în MinDatorie. Ades disputata mantră a generaţiei noastre a fost MaxCreştere – cu orice preţ, fie datorie, fie supra-încălzire sau suprasolicitare. În loc de MaxPIB, ar trebui să ne propunem *ţintirea* unor niveluri *rezonabile* de creştere. O ţară avansată ar trebui să „năzuiască" spre niveluri rezonabile ale creşterii, iar dacă vântul din pupă pare să fie mai puternic şi să ne îngăduie un ritm de înaintare mai rapid, ar trebui să ne consolidăm fiscal şi să folosim acea energie pentru a crea excedente fiscale cu care să reducem nivelul datoriei. Când maşina coboară repede pe pantă, tragem de frână, încetinim şi recuperăm energia ca într-un automobil electric. Să accelerezi când mergi în josul pantei, cum am făcut noi în ultimii ani, nu are niciun sens. Mesajul crucial este acesta: trebuie să ne schimbăm modul de a conduce maşina, din viteză maximă (MaxV) în minimum de datorie (MinD), şi să încetinim până la *încadrare în buget*.

10. Axa binelui şi a răului şi bibliile economiei

În „Introducere" spuneam că toată ştiinţa economiei se referă practic la bine şi la rău şi la legităţile economice ale acestei relaţii.[840] În ciuda eforturilor economiei consacrate moderne de a evita cu orice preţ categoriile de „bine" şi „rău" sau orice fel de judecăţi de valoare, opinii subiective sau profesiuni de credinţă, rămâne în

creştere. Întâmplător, cam vreo şapte ani s-au scurs între bula speculativă a dot-com-urilor şi prăbuşirea Lehman Brothers. Şi totuşi, noi n-am pus deoparte decât foarte puţin, dacă nu chiar nimic, ca să acoperim vechi datorii sau să ne pregătim pentru vremuri mai grele. Din contră, multe ţări s-au îndatorat şi mai mult. O civilizaţie ca aceasta trebuie să se schimbe, altfel nu trebuie să se arate surprinsă că merită şapte ani de vaci slabe.

840 Wuthnow, *Rethinking Materialism*, în capitolul „Absorbirea sacrului în economic": „Ca forţă morală, economia este o sursă primară de bine şi rău. Binele este însăşi esenţa economiei; aceasta produce «bunuri» care au «valoare»", 103.

continuare o întrebare deschisă dacă am reuşit sau nu – sau dacă este măcar posibil să reuşim în acest demers. Întâmplător, dorinţa ştiinţei economice (sau a ştiinţei în general) de a se menţine separată de bine şi rău, strădania în direcţia pozitivismului şi a neutralităţii faţă de valori (de a fi în afara binelui şi a răului), ne aduce pregnant aminte de o vreme în care omenirea nu ştia să deosebească binele de rău. Adam şi Eva n-au pierdut tocmai acest statut, muşcând din fructul Pomului Cunoaşterii? Înainte de asta, ei erau neutri faţă de valori; ei nu cunoşteau deosebirea dintre bine şi rău şi nu ştiau că nu ştiu. Economia (şi ştiinţa, în general) vrea, prin urmare, să ştie multe despre *anumite lucruri*, dar în domeniul moral nu vrea să ştie *nimic*.

Dar nu mai putem să fugim de cunoaşterea binelui şi a răului; acum este încorporat în tot ceea ce facem, în toate activităţile noastre, inclusiv în ştiinţă. În pofida acestei dorinţe de a fi imună la judecăţi de valoare, o parte fundamentală din ştiinţa noastră a economiei se bazează pe judecăţi normative, care spun că lucruri cum ar fi suferinţa[841], ineficienţa, sărăcia ignoranţa, inegalitatea socială şi aşa mai departe sunt rele şi că trebuie să fie eliminate (de ştiinţă). Tot ce ţine de ştiinţa noastră şi de progresul nostru nu s-a clădit oare pe speranţa noastră de a scăpa de rele?

De-a lungul unei mari părţi din istorie, ideea că etica şi economia sunt strâns unite, că una are o înrâurire asupra celeilalte, a predominat. Vechii evrei, anticii greci, creştinii, Adam Smith, David Hume, J. S. Mill şi alţii au considerat că dinamica reciprocă dintre economie şi etică

841 Nici măcar acest „adevăr evident” nu este chiar atât de evident (civilizaţia noastră ar fi putut avea o evoluţie normativă complet diferită), dat fiind că Sf. Ioan ai Crucii are o altă părere despre suferinţă: „Pentru că în suferinţă sufletul continuă să dobândească virtuţi şi devine mai pur, mai înţelept şi mai prevăzător”, St. John of the Cross, *Dark Night of the Soul*, 84.

este un subiect crucial. Oricare ar fi concluzia la care ei au ajuns, cu toţii credeau că studiul eticii *este important* pentru economie. Rareori s-a făcut distincţie între chestiunile economice şi cele etice.

Axa binelui şi răului

În pelerinajul nostru prin istorie, ne-am întâlnit în repetate rânduri cu întrebarea cardinală dacă binele rentează, dacă este „economic” să ai un comportament bun şi dacă din bine rezultă vreo utilitate sau recompensă economică. Să începem cu un scurt rezumat al sistemelor economice ale binelui şi răului. Printre şcolile morale principale care tratează problematica „economiei” (sau recompensării) binelui sau răului, vom include şi gândirea economică actuală consacrată drept curent principal şi general acceptat. Chiar dacă trebuie să ne mişcăm la limita simplificării admisibile, pentru o mai bună ilustrare vom ordona fiecare curent de gândire pe o axă noţională, după cat de mult spune că rentează binele. Să începem cu şcolile de gândire care separă în cea mai mare măsură moralitatea de utilitate şi care se arată cele mai sceptice în privinţa economiei binelui şi a răului. Vom încheia cu cele care pun semnul egal între moralitate şi utilitate.

Immanuel Kant cel strict

Vom începe cu şcoala morală cea mai extremistă. Kant vrea o moralitate în care orice recompensă (economică) primită în această lume să fie criticată şi considerată a fi o degradare a moralităţii actului dat. Kant consideră drept morale numai acele acte care *nu* sunt recompensate. Dacă eu salvez viaţa cuiva, riscându-mi propria viaţă, iar actul meu se soldează cu o răsplată sau eu îl săvârşesc cu gândul de a obţine un câştig ori vreun alt fel de utilitate, moralitatea actului meu este anulată.

Prin aceasta, Kant se apropie de înţelegerea creştină a recompensei pentru moralitate, care este cel mai edificator descrisă prin parabola lui Lazăr. Omul bogat se duce în iad pentru că el s-a bucurat deja în această lume, pe când omul sărac se duce în rai pentru că el a suferit.

Din punctul de vedere al lui Kant, un act moral nu poate fi înfăptuit decât în mod lipsit de egoism sau, ca urmare, din pură responsabilitate faţă de imperativul moral. Principiile etice kantiene sunt în totalitate antiutilitariste. Ele spun că o persoană morală nu ia în seamă vreo creştere sau scădere a utilităţii; dacă ea vrea să făptuiască un act moral, ea trebuie, ca să spunem aşa, să meargă împotriva propriilor curbe de indiferenţă şi trebuie, în cuvintele lui Kant, „să-şi depăşească propriul sine" şi să se împotrivească imperativului de urmărire a maximizării propriei utilităţi. Prin aceasta, Kant devine cel mai strict învăţător moral.

Stoicii abstractizaţi

Kant apare chiar mai strict decât stoicii, care nu refuză recompensa pentru faptele bune – recompensa trebuie doar să *nu* fie motivul pentru care actul a fost făptuit. Stoicii rămân indiferenţi la rezultatele acţiunilor lor; ei nu dau atenţie eventualităţii de a fi răsplătiţi sau pedepsiţi pentru un act săvârşit. Responsabilitatea lor este să acţioneze în conformitate cu regulile, orice s-ar întâmpla, şi nu să se intereseze de rezultate. Pe ei îi interesează motivul şi actul în sine. Impactul economic asupra indivizilor – creşterea sau scăderea utilităţii – rămâne în afara terenului de joc al stoicilor şi nu este deloc luat în considerare.

Atât Platon, cât şi Aristotel sunt apropiaţi de stoici. În ciuda dezacordului lor asupra întrebării dacă plăcerea este întotdeauna un lucru rău (aşa cum susţinea Platon, după spusele lui Aristotel), amândoi considerau că este esenţial

să duci o viaţă virtuoasă. Aristotel susţinea că, deşi plăcerea nu trebuie întotdeauna să fie un lucru rău, ea trebuie să se subordoneze imperativului unei vieţi virtuoase.

I	C	U	CONC
MMAN	REŞTI	TILITA	MIA
UEL	NISMU	RISMU	
KANT	L	L	ODER
			Ă

S	E	E
TOICII	VREII	PICUR

Creştinismul

În tradiţia lui ascetică, creştinismul se apropie de idealul stoic al indiferenţei la utilitate, plăcere şi regret. De asemenea, dispreţuieşte motivaţiile şi desfătările simţurilor, reprezentându-le ca fiind caracteristice trupului omenesc decăzut – ca pe o corporalitate care trebuie să fie îmblânzită, subjugată şi (ca să folosim vocabularul creştin) crucificată. Creştinii se rup de stoici în ceea ce priveşte modul de realizare a acestui lucru. Creştinii postulează că omul însuşi nu este în stare să atingă aceste idealuri. Idealul creştin este în acelaşi timp mai exigent decât cel stoic, pentru că găseşte păcatul şi în gând, nu doar în manifestarea lui fizică, aşa cum se întâmplă în cazul stoicilor. Accentul într-o viaţă virtuoasă constă în a te bizui nu atât pe o voinţă puternică şi pe jertfirea de sine (cum fac stoicii), cât pe ajutor de sus (pocăinţă a voinţei, a gândului). Spre deosebire de stoici, apare o nouă dimensiune transcendentală.

Toma din Aquino i-a acordat şi el raţiunii un rol similar; în ultimă instanţă, el a fost cel care a luat ceea ce până atunci fusese un creştinism emotiv şi l-a aşezat pe fundamentele sale raţionale. Toma a socotit raţiunea egală cu virtutea pentru că Dumnezeu este văzut ca inteligenţă pură. Un individ va fi atât de virtuos pe cât este de capabil să-şi asculte raţiunea, iar apoi să acţioneze aşa cum îi dictează ea. Toma scrie şi mustră la propriu pe oricine care ar ezita să-şi folosească raţiunea, pentru că „ignoranţa este un păcat”.

O direcţie diferită, mai emotivă, pentru creştinism, îi conduce pe credincioşi către transformări interioare profunde, după care toate motivele şi năzuinţele vin automat să se conformeze binelui. *Biblia* vorbeşte, în acest context, despre «pocăinţă” şi „omul cel nou”.

Învăţăturile iudee

Din punctul de vedere al utilităţii şi moralei, s-ar părea că învăţăturile vechilor evrei pot fi plasate undeva între cele ale stoicilor şi cele ale utilitariştilor. Ele sunt în mai mare măsură aliate cu o percepţie pozitivă a utilităţii decât cele ale creştinismului. *Vechiul Testament* atribuie valori clar pozitive plăcerii; omul trebuie „să se bucure în zilele lui”. Învăţăturile Vechiului Testament nu obiectează în faţa maximizării utilităţii ca atare. Dar această maximizare nu trebuie să meargă până dincolo de anumite reguli (date de la Dumnezeu). Iudeii, prin urmare, credeau în maximizarea utilităţii, în cadrul alcătuit de anumite mulţimi limitate. Acest aspect este foarte frumos descris într-un citat din „Ecclesiastul”: „Bucură-te, omule, cât eşti tânăr şi inima ta să fie veselă în zilele tinereţii tale şi mergi în căile inimii tale şi după ce-ţi arată ochii tăi, dar să ştii că, pentru toate acestea, Dumnezeu te va aduce la judecata Sa.”[842]

842 Ecclesiastul 11:9.

Evreii *Vechiului Testament* nu erau împotriva plăcerii. Ei nu condamnă sub nicio formă o faptă bună pentru că a fost răsplătită. Ei nu împărtăşesc cu stoicii o indiferenţă (mai mult sau mai puţin sinceră) faţă de utilitate. Spre deosebire de mulţi creştini, ei nu deplâng dorinţele trupului, ci le iau ca pe o parte firească a înzestrării de la Dumnezeu. Recompensele pentru faptele lor (şi, ca urmare, plăcerea din utilitate) nu sunt scoase din această lume, cum se întâmplă la creştini, ci sunt aşezate în această lume. Numai că, spre deosebire de hedonişti, evreii credeau că plăcerea se subordonează regulilor, deci urmărirea utilităţii îşi are limitele ei foarte clare.

Utilitarismul

Înainte de a ajunge la epicureici pe axa noastră noţională, trebuie să aşezăm înainte utilitarismul. Deşi se întemeiază pe fundamente similare, aşa cum au fost acestea prezentate de J.S. Mill, utilitarismul încearcă să înfrângă egoismul uman prin implementarea instituţiei observatorului imparţial.

Utilitarismul total *nu* este egoist; el acordă prioritate *pentru binele întregului* şi îl plasează (fără niciun interes) deasupra binelui individului. Dacă scăderea utilităţii pentru individul Y este mai mică decât creşterea proporţională a utilităţii pentru întreg (sau pentru un al doilea individ), atunci individul Y însuşi (de bunăvoie şi cu plăcere) consimte să i se diminueze utilitatea proprie în interesul întregului (sau al celui de-al doilea individ). Albinele lui Mandeville n-ar face în veci aşa ceva.

Totuşi, Mill este mult mai puţin egoist, în demersul lui de căutare a moralităţii utilităţii, decât hedoniştii. Diferenţa este simplă: hedoniştii consideră că maximizarea utilităţii *personale* este binele suprem, *summum bonum*, pe când maximizarea lui Mill este cea a întregului sistem. După Mill, în cadrul actului dat, individul trebuie să ia în

considerare nu maximizarea propriei sale utilităţi *individuale* (aşa cum se întâmplă în realismul hedoniştilor, care oglindeşte preceptele lui Machiavelli), ci maximizarea întregului sistem.

Epicur

Ca rivali intelectuali ai stoicilor, epicureicii (hedoniştii) valorizează moralitatea actelor lor exclusiv în funcţie de utilitatea realizată; ei au devenit pionierii faimosului crez „scopul scuză mijloacele”. Pe a noastră axă noţională a binelui şi răului, ne îndreptăm, aşadar, spre un teritoriu unde răul şi viciul sunt tolerate. Bineînţeles, epicureicii au nevoie de mijloace păcătoase pentru ţelurilor lor sanctificate. Dacă ţelul este bun, dacă el maximizează binele întregului mai mult decât orice altă posibilitate alternativă, atunci devine un mijloc legitim. Epicureicii sunt – pe lista noastră – prima şcoală care evită necesitatea unor reguli exterioare, date exogen. Acesta este un avantaj argumentativ considerabil, pentru că apărarea valabilităţii generale a unor reguli abstracte care să se aplice tuturor şi în orice moment ar însemna o cursă primejdioasă pentru fiecare şcoală de gândire, începând cu stoicii şi terminând cu Kant. Hedonismul (la fel ca forma sa modernă – utilitarismul) nu are nevoie de niciun sistem abstract. Binele poate fi observat, este la propriu calculabil, endogen, venit din sistem şi din situaţia însăşi.

Le-am face o mare nedreptate epicureicilor şi succesorilor lor dacă am neglija să subliniem că şi ei încercau să ajungă la minimizarea răului – spre deosebire de Mandeville, care considera răul necesar pentru buna funcţionare a unei societăţi avansate. El nu a încercat să-l minimizeze, pentru că, procedând astfel, ar fi ameninţată stabilitatea şi prosperitatea stupului său.

Economia convenţională

Dacă ar fi să clasificăm învăţăturile curentului principal consacrat al teoriei economice, atunci ar trebuie să aşezăm ştiinţa modernă a economiei după hedonişti. Până şi Epicur admitea că nu toate acţiunile noastre au ca factor motor iubirea de sine. El prezintă prietenia ca exemplu de relaţie altruistă. Economia modernă este capabilă să vadă iubire de sine până şi în dragostea de mamă, în relaţiile dintre asociaţi şi aşa mai departe.

Efortul economiei moderne de a reduce *totul* la dragoste de sine şi calcul este atât de stăruitor, încât nici măcar Epicur n-ar fi îndrăznit să aibă asemenea gânduri! Pe deasupra, curentele economice moderne au preluat utilitarismul lui Mill, dar nu au subscris principiului său esenţial de moralitate personală – cel al observatorului imparţial. Principiul renunţării de bunăvoie la utilitate (pe care utilitariştii ortodocşi ai lui Mill sunt obligaţi să-l pună în aplicare), în beneficiul întregului, este complet străin economiei moderne din ziua de azi. Antropologia economică a prezentului este un talmeş-balmeş neobişnuit. Ea nu se implică în problematica moralităţii personale, pentru că mâna invizibilă a pieţei va remodela viciile private în matriţa bunăstării generale.

Mandeville

În cel mai bun caz, Mandeville a împins grija pentru principiile morale pe o linie secundară şi irelevantă. Dar el a mai pus ceva în aplicare: a introdus o relaţie implicit inversă, indirect proporţională, între moralitate şi economie. Cu cât un individ era mai puţin onest, într-un stat dat sau un sistem, cu atât mai bine îi va merge întregului. Aceasta este cea mai extremistă optică asupra raportului dintre economie şi etică. Viciile private sunt cauza bunăstării publice. Din acest punct de vedere,

Mandeville crede că, deşi dependenţa dintre beneficiu şi etică rămâne valabilă, el o consideră invers. Spre deosebire de alte şcoli, el pare să susţină că mai multe vicii lasă loc pentru mai multă fericire a întregului.

Aici se termină axa noastră noţională de interogaţie despre economia binelui şi a răului, începută cu Kant, care cerea binele altruist, şi încheiată cu Mandeville, pentru care binele omniprezent duce la declinul societăţii.

„Bibliile" economiei: de la Smith la Samuelson

Adam Smith şi majoritatea economiştilor clasici, alături de el, percep chestiunea eticii ca fiind strâns legată de cea a economiei. Mulţi dintre ei au fost filosofi ai moralei (Mill, Bentham, Hume) sau preoţi (Malthus). Într-o anumită măsură, s-ar putea spune că, în această privinţă, Adam Smith nu a fost fondatorul ştiinţei economiei, ci persoana cu care discuţia despre etică şi economie şi-a atins punctul culminant. Odată cu exploratorii ulteriori ai domeniului economiei, interesul faţă de etică s-a stins. Ultimul economist clasic important care să se fi implicat serios în problematica etică a fost Alfred Marshall. În acelaşi timp, el a adus matematica în curentul principal al gândirii economice, în ciuda faptului că, înainte de el, mai existaseră demersuri de matematizare în unele şcoli marginaliste şi la anumiţi economişti francezi.

Primul manual standard de economie a fost *Avuţia naţiunilor*, carte publicată în 1776, avându-l ca autor pe profesorul de morală Adam Smith; în anul 1848 (acelaşi în care Marx a publicat *Manifestul comunist*), a fost înlocuit de *Principiile economiei politice*, carte scrisă de J. S. Mill şi având expresivul subtitlu *cu câteva din aplicaţiile lor în filosofia socială*. Niciunul dintre aceste manuale nu conţine măcar un singur grafic sau o singură ecuaţie. În afară de capitolul „Numere", aproape că nu apar nici numere şi nu există nici urmă de model matematic. Ambele lucrări erau

mai degrabă texte filosofice şi, în orice caz, stilul era unul narativ. În 1890, *Principiile de economie* ale lui Marshall au devenit Biblia ştiinţei economice; această carte cuprinde câteva grafice simple (sunt 39 în 788 de pagini, adică un grafic la 20 de pagini), iar în partea de concluzii, Marshall a adăugat o anexă de note matematice. Cartea conţinea, fireşte, o introducere în istoria gândirii economice, precum şi în istoria managementului, alături de câteva dezbateri etic-economice.

John Maynard Keynes a pus şi el un accent deosebit pe dimensiunea etică în economie. Şi, cu toate că matematica era unul dintre punctele sale forte, lucrarea lui fundamentală, *Teoria generală*, nu conţine decât foarte puţine grafice şi ecuaţii. Totuşi, următoarea Biblie a economiei, notoriu de bine-cunoscuta carte *Economics* a lui Paul Samuelson, care a dezvoltat moştenirea intelectuală a lui Keynes, arăta deja ca un manual de fizică: pe aproape fiecare a doua pagină existau un grafic, o ecuaţie sau un tabel. Totul era clar: vă prezentăm maşina mecanică numită *Economie*!

11. Istoria mâinii invizibile a pieţei şi a lui *homo economicus*

Se spune că să vezi înseamnă să crezi. Ciudat; cum putem crede ceva ce vedem? Cum să credem ceva care este (sau pare să fie) evident? Nu trebuie să *credem* ceva ce nu am văzut? E imposibil să vezi ceva care este invizibil, ca mâna invizibilă a pieţei, motiv pentru care noi, economiştii, trebuie *să credem în ea (sau nu).*

Credinţa în mâna invizibilă a pieţei a avut o viaţă grea. Fie oamenii cred mult prea orbeşte în omnipotenţa şi omniprezenţa ei, şi o privesc ca pe o soluţie (mascată în altceva, deci invizibilă) la aproape toate problemele vieţii (şi ale lumii), fie cred că este la rădăcina tuturor relelor. Ne aflăm într-o situaţie similară şi cu un alt concept

esenţial al economiei: noţiunea lui *homo economicus*.

Aşa cum observă clasicul în domeniu Albert Hirschman[843], Sfântul Augustin credea în următoarele trei vicii (sau pofte) principale: setea de putere *(libido dominandi)*[844], dorinţa sexuală *(libido carnalis)* şi setea de bani. Fiecăruia dintre cele trei vicii i s-a dat o poziţie crucială în scrierile gânditorilor de seamă, ca forţă motrice hotărâtoare a omenirii sau a societăţii. Şi toate aceste vicii (personale) s-au transformat până la urmă, în mâinile altor gânditori (fiecare în felul său şi la timpul său), în virtuţi şi principii care împing înainte omenirea şi societatea.

Să luăm puterea, de exemplu. „*Libido dominandi* a lui Augustin este comparabilă cu *der Wille zur Macht* a lui Nietzsche, «voinţa de putere»… diferenţa esenţială dintre Nietzsche şi Augustin fiind aceea că primul considera «voinţa de putere» o virtute, pe când ultimul socotea că «setea de dominaţie» este un viciu". Sub[845]iectul dorinţei sexuale, în psihologia timpurie (şi mai ales în scrierile lui Sigmund Freud), ca forţă conducătoare din spatele oricărei acţiuni, ar merita de asemenea un studiu de sine stătător.

---

843 Aşa cum notează Hirschman în clasica sa lucrare *The Passion and the Interest*, 15. Trebuie subliniat însă, şi Hirschman nu pare să fie conştient de acest lucru, că, pentru Augustin, *iubirea este impulsul elementar al fiinţei umane*. Iubirea se află în spatele oricărui lucru, bun sau rău. În aceste trei direcţii, Augustin descrie o situaţie în care iubirea a scăpat de sub control sau, dacă vreţi, a depăşit măsura sau a luat-o într-o direcţie greşită. Pentru mai multe, vezi Hare, Barnes şi Chadwick, *Zakladatelé myšleni* [Fondatori ai gândirii], capitolul 9 despre Augustin.

844 După Augustin, caracteristica principală a Babilonului, cetatea omului, este *libido dominandi*, „setea de putere" (Cetatea lui Dumnezeu 1, praef. 1.30; 3.14; 5.13 etc.). Vezi şi ftzgerald et al., *Augustine through the Ages: An Encyclopaedia*, 84.

845 Fitzgerald et al., *Augustine through the Ages: An Encyclopaedia*, 84. Cum spune Thomas Lewis: „dominaţia nu este un scop în sine; este un mijloc pentru atingerea scopului de a fi recunoscut ca puternic". (T. Lewis, „Persuasion, Domination and Exchange: Adam Smith on Political Consequences of Markets", 287.) Principiul conducător aici nu este iubirea de sine (în sensul dat de Rousseau, *amour de soi*), ci simpatia şi dorinţa de simpatie. Vezi şi Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 46.

Fiecare dintre aceşti factori motorii principali are un fel de mână invizibilă proprie – fiecare dintre aceste trei „vicii personale motivante", dacă este bine calibrat într-o instituţie, poate fi transformat în beneficii sociale. Augustin adaugă, sarcastic, că societatea romană s-a caracterizat prin aceea că avea multe beneficii private şi multe vicii publice.[846] Altfel spus, el răstoarnă principiul esenţial al mâinii invizibile a pieţei, aşa cum va fi acesta enunţat, peste mai mult de o mie de ani, de către Bernard Mandeville: că viciile individuale cauzează binele comun.

Credinţa în abilităţile supranaturale ale mâinii invizibile a pieţei este una dintre convingerile economice fundamentale. E unul dintre misterele cruciale, foarte frumos exprimat în următorul citat: „Mâna invizibilă este un zeu mistic care lucrează pe căi necunoscute (sau măcar neexplicate), cu mai mult decât un grăunte de miraculos, pentru a produce o binefacere holistă care nu poate fi prevăzută din motivaţiile lipsite de sfinţenie ale actorilor care-şi urmează numai interesul propriu".[847]

În acelaşi timp, este unul dintre elementele-cheie ale argumentaţiei economice, care durează de secole: în ce măsură ne putem baza pe mâna invizibilă a pieţei? Cum ne putem încrede că haosul liberelor voinţe va crea până la urmă ordinea (pentru întreaga societate)? Care domenii ale economiei merg mai bine atunci când sunt planificate şi influenţate de guvernanţi şi care merg mai bine dacă sunt lăsate pe seama principiului laissez-faire? Aşadar, o soluţie extremă ar fi planificarea centralizată – aici, frica de haos spontan este atât de mare, încât duce la guvernarea aproape a orice – , iar cealaltă extremă este

846 Hare, Barnes şi Chadwick, *Zakladatelé myšleni* [Fondatori ai gândirii], capitolul 9 despre Augustin: „«După distrugerea Cartaginei, a apărut o culme a discordiei şi a lăcomiei. Ambiţia şi toate acele rele care îşi iţesc de obicei capul în vremuri de prosperitate.» [Augustin îl citează pe Sallustius] Deducem de aici că asemenea rele apar în general şi se înmulţesc chiar şi înaintea unor astfel de vremuri."

847 Boli, „The Economic Absorption of the Sacred", 97.

anarhia.

În ce măsură ne putem bizui pe faptul că mâna invizibilă a pieţei va transforma egoismul (şi alte vicii private, ca să folosim cuvintele lui Bernard Mandeville) în bunăstare generală? Pe parcursul acestui capitol, vom încerca nu atât să analizăm răspunsurile la aceste întrebări eterne[848], cât să urmărim istoria şi implicaţiile acestor noţiuni, credinţe, teorii şi mituri.

Istoria precedentelor

Tema mâinii invizibile care transformă păcatul în bine pentru toată societatea trece ca un fir roşu prin toate capitolele istorice ale acestei cărţi. Termenul ca atare ne vine de la Adam Smith, care însă l-a pomenit doar în treacăt, parcă întâmplător. Ceea ce seamănă bine cu felul foarte succint în care Keynes a folosit termenul *spirite animale*. Ambii autori au lăsat amândoi termenii, pe care ei i-au lansat, învăluiţi în cel mai mare mister – cât să rămână enorm de mult loc pentru dispute ulterioare, certuri şi neînţelegeri care au durat timp de multe generaţii. Până în ziua de azi, aceste subiecte umplu vaste spaţii de bibliotecă.

În termeni generali vorbind, se pare că forţa principală a mâinii invizibile a pieţei rezidă în următoarele particularităţi esenţiale. În primul rând, transformarea radicală a răului privat în bine general (Mandeville: viciile private devin beneficii publice). În al doilea rând, liantul social care ţine închegate structurile de bază ale economiei şi ale societăţii, creând ordine din haos (Smith: măcelarul care oferă carnea fiindcă din aceasta el câştigă utilitate pentru el însuşi).

Îmblânzirea răului

848 Pentru studii mai aprofundate, vezi Hirschman, *The Passion and the Interests*, şi Force, *Self-interest before Adam Smith*.

Deşi Adam Smith a fost acela care a numit fenomenul[849] descris şi elaborat în amănunt de Mandeville înaintea lui, umbra prevestitoare a acestui principiu poate fi zărită încă de la începuturile istoriei civilizaţiei noastre. Nu mai târziu decât pe vremea *Epopeii lui Ghilgameş*, am văzut cum a avut loc o domesticire, o îmblânzire a răului care a vătămat la început omenirea (civilizaţia); dar acest rău natural sălbatic (Enkidu) a ajuns în final să fie folosit în beneficiul societăţii. Ar fi fost imposibil să învingi această forţă printr-o bătălie faţă în faţă; ea trebuia să fie păcălită cu ajutorul dibăciei, cu trucuri care să pună în slujba binelui societăţii acest rău natural sălbatic, haotic dezlănţuit şi care dăuna civilizaţiei.

Aşa cum observă F. A. Hayek[850], anticii greci, mai precis Aristofan, cunoşteau şi ei principiul mâinii invizibile a pieţei:

> Ştii cum se zice din bătrâni:
> Toate sforţările noastre smintite şi îngâmfările goale
> Sunt date peste cap, până la urmă, spre binele tuturor.[851]

Apoi am discutat despre conceptul creştin al (co) activităţii binelui şi răului. Am prezentat parabola neghinei, în care Iisus spunea că nu e bine să smulgi toate buruienile, fiindcă rişti să scoţi din rădăcină şi grâul

---

849 Aici se poate vedea importanţa găsirii unui nume: dacă nu are loc punerea unui nume, e ca şi cum subiectul n-ar exista. Dacă lui Bernard Mandeville i-ar fi trecut prin cap să folosească acest termen, cu siguranţă că el arfi fost considerat azi părintele său. Adevărul este că Mandeville a descris principiul mâinii invizibile mai bine şi mai în amănunt, dar nu s-a gândit şi la un nume potrivit pentru el.

850 Citat de Hayek în *The Trend of Economic Thinking*, 85; de asemenea, în *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, p. 254.

851 Aristofan, *Adunarea femeilor*, 289.

folositor.[852] Nu e nici recomandabil, nici posibil (în această lume) să elimini răul; multe lucruri bune s-ar strica dacă am proceda astfel.

Mai târziu, Toma din Aquino s-a ocupat de acest subiect mai în amănunt, iar rândurile următoare arată limpede că era familiarizat cu problema mult înaintea lui Mandeville: „Aşa cum nu se cade ca binele tuturor să se nimicească pentru ca răul unuia să dispară, mai ales că Dumnezeu este atât de puternic încât să poată îndrepta orice rău către un scop bun”.[853] Sau: „Legile oamenilor lasă anumite lucruri nepedepsite, fiindcă iau seamă la condiţia imperfecţiunii umane, căci mulţi s-ar vedea văduviţi de multe avantaje, dacă toate păcatele ar fi strict interzise şi s-ar decreta pedepse pentru ele”.[854]

Ideea este departe de a fi nouă. Până şi gânditorii Iluminismului au recunoscut-o în destule rânduri, aşa cum foarte frumos arată Hirschman: „Toate virtuţile eroice s-a demonstrat că sunt forme de altceva: autoconservare, de către Hobbes, dragoste de sine, de către La Rochefoucauld, vanitate şi fugă nebună de adevărata cunoaştere de sine, de către Pascal”.[855] Astfel, ştiinţa politicii îşi are şi ea propria mână invizibilă, aşa cum o numeşte Montesquieu: „Fiecare individ lucrează pentru binele comun, având convingerea că lucrează pentru interesele sale individuale... adevărat că onoarea care călăuzeşte toate părţile statului este una falsă, dar această falsă onoare îi aduce foloase binelui public”. Şi [856]dezvoltă

852 Evanghelia după Matei 13: 29.

853 Toma din Aquino, *Summa theologica* I. Q92, A1, R.0.3.

854 Ibid., Ia-IIae, Q79, Al. Vezi şi *Summa contra gentiles* III, capitolul 71.

855 Hirschman, *The Passion and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, 11. În aceasta, el vede „demolarea eroului”. Această (tristă sau ridicolă) prăbuşire a eroului „rămas în urmă” poate fi demonstrată la personajul lui Miguel de Cervantes, Don Quijote, „ultimul erou” care trăieşte într-o lume de himere.

856 Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, 270.

mai departe această idee: „Am putea spune că este la fel ca sistemul universului, unde există o forţă care respinge constant toate corpurile dinspre centru şi o forţă a gravitaţiei care le atrage spre el. Onoarea face să se mişte toate părţile organismului politic”. Aşa[857] trebuie să le fi părut şi economiştilor iluminişti că stau lucrurile: iubirea de sine a unui individ o înfrânează şi o contrabalansează pe a altuia. Până la urmă, Pascal scrie (aproape cu o jumătate de secol înaintea lui Mandeville) despre „măreţia omului, chiar şi în lăcomia simţurilor sale, pentru că a ştiut cum să scoată din ea o regulă admirabilă şi să construiască un tablou al binefacerii. Măreţia – cauzele efectelor arată măreţia omului, pentru a fi creat o asemenea ordine impecabilă din desfrânare”. Put[858]em deci vedea că mâna invizibilă a avut un număr foarte mare de înaintaşi.

Până la urmă, „o mare parte din filosofia lui Mandeville ar putea fi rezumată drept o elaborare a maximei lui La Rochefoucauld: «Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés»”.[859] Ceea ce înseamnă: „Cel mai adesea, virtuţile noastre nu sunt decât vicii deghizate”. Mai există o mulţime de alte idei în spatele interpretării „economice” a „mâinii invizibile”. Teologia le are pe ale sale, la fel ca şi politica şi etica. Mâna invizibilă nu aparţine numai ştiinţei economice (sau economiei ca sistem de activitate).

Darwinismul social: selecţia naturală şi tautologia din ea

Nu-i deloc greu de observat vechea credinţă stoică în armonia naturii îndărătul ideii că pieţele vor reuşi întotdeauna să rezolve, ele singure, cel mai bine lucrurile

857 *Ibid.*, 72.

858 Pascal, *Pensées*, 402, 403, 416.

859 Kaye, „Introducere” la *The Fable of the Bees* de Bernard Mandeville, 48.

– că natura pieţei este de a se împinge singură într-o stare de echilibru. Dar, pentru Dumnezeu, *de ce* s-ar îndrepta lucrurile singure spre o stare de echilibru? Ideea mâinii invizibile a pieţei este, aşadar, legată şi de concepţia că piaţa îi selectează pe jucătorii cei mai buni (cei mai adaptabili) şi îi elimină pe cei nepotriviţi. Sau, cu alte cuvinte, ideea de darwinism social.

De fapt, s-a întâmplat taman pe dos: procesele sociale l-au inspirat pe Darwin să-şi aplice principiul în biologie. Sociologul Herbert Spencer scria despre „supravieţuirea celui mai adaptabil" cu mult înaintea lui Darwin – şi tot el a popularizat termenul. Jonathan Turner remarcă amuzat[860]: „Nu Spencer a fost un darwinist social; mai degrabă s-ar cuveni să spunem că Darwin a fost un «spencerian biologic»". Darwin a fost enorm influenţat de teoriile economice ale lui David Ricardo, Adam Smith şi Thomas Malthus. Această „mână invizibilă a selecţiei", cum scria biologul şi filosoful ceh Stanislav Komárek, a creat în biologie conceptul „supravieţuirii celui mai apt să se adapteze, al dispariţiei fizice pentru cel nu atât de bine adaptat… ideea că animalele şi plantele se nasc fără nicio altă intenţie decât aceea de a se reproduce şi a supravieţui".[861]

Şi într-adevăr, Selecţia Naturală a lui Darwin (pe care el a personalizat-o scriind-o cu iniţiale majuscule) evocă foarte pregnant „mâna invizibilă a pieţei". Adam Smith – alături de predecesorii şi de adepţii săi – este cel de la care vine această noţiune sociomorfă; Darwin a aplicat-o ulterior şi a dezvoltat-o în biologie.[862]

---

860 Turner, *Herbert Spencer: A Renewed Appreciation*, 107; vezi şi Werhane, „Business Ethics and the Origins of Contemporary Capitalism: Economics and Ethics in the Work of Adam Smith and Herbert Spencer", 19-20.

861 Komárek, *Obraz člověka přírody v zrcadle biologie* [Imaginea omului şi a naturii în oglinda biologiei], 80.

862 Pentru mai multe, vezi Komárek, *Obraz člověka přírody v zrcadle biologie* [Imaginea omului şi a naturii în oglinda biologiei], 14.

Problema cu teoria Selecţiei Naturale este similară celei pe care o avem în privinţa conceptului utilităţii – ambele se pretind a fi cauza care explică întotdeauna comportamentul uman sau social şi evoluţia naturală. Chiar şi în cazul selecţiei naturale – fie ea biologică sau socială – , nu putem spune dinainte ce anume ar trebui să se întâmple pentru ca această teorie să nu fie validă? Cu alte cuvinte, cum ar arăta lucrurile dacă piaţa (natura) nu i-ar alege pe cei mai adaptabili? Practic, avem un pic de tautologie aici: cei care supravieţuiesc sunt întotdeauna cei care sunt adaptabili la maximum. Dar cine sunt, de fapt, cei mai adaptabili (cum îi putem deosebi de ceilalţi)? Păi, cei care supravieţuiesc. Deci nu putem şti acest lucru decât *post factum*, bazându-ne pe ce a fost. Aşadar, dacă am parafraza foarte puţin această faimoasă zicere, n-ar mai spune decât atât: cei care supravieţuiesc sunt cei mai capabili să supravieţuiască (în locul cuvântului „adaptabil"). Cu alte cuvinte: cei care supravieţuiesc sunt cei care supravieţuiesc. Şi uite aşa, *toţi* cei care supravieţuiesc sunt declaraţi cei mai adaptabili. Prin urmare, este necesar să fim de acord cu această „teorie", pentru că nu se poate să nu fim de acord cu ea. Aşa că darwinismul social este un truism.

Sfântul Pavel şi mâinile invizibile ale pieţei sau binele şi răul reziduale

În cadrul gândirii economice, multă cerneală a curs pe tema binelui neintenţionat, subiect cu care şi economica clasică a copilărit şi s-a maturizat. Măcelarul cel egoist al lui Smith se îndreaptă spre ţelurile sale în chip de *homo economicus*, creând binele social ca pe un produs secundar, oarecum periferic şi neintenţionat. „Nu de la bunăvoinţa măcelarului, a berarului sau a brutarului aşteptăm noi să ne vină mâncarea de pe masă, ci de la

propriul lor interes”[863], spune faimosul citat din Adam Smith. Pentru Mandeville, dar şi într-o interpretare popular simplificată a lui Smith, binele devine un fel de externalitate pozitivă generată automat, care răsare din interesul propriu. Mâna invizibilă a pieţei are capacitatea de a remodela, de a converti şi de a transforma egoismul într-un folos pentru toţi. Aşa cum afirmă subtitlul *Fabulei albinelor* lui Mandeville, *viciile private* devin spontan beneficii publice, în totalitate, neintenţionat şi spontan, mulţumită mâinii invizibile a pieţei.

Apostolul Pavel a abordat un subiect similar. Şi el a luat în considerare relaţia dintre binele şi răul intenţionate şi cele neintenţionate, şi efectele lor. Dar, foarte interesant, din unghiul de vedere complet opus:

Găsesc deci în mine, care voiesc să fac bine, legea că răul este legat de mine. (…) Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morţii acesteia?[864]

Sau, cum interpretează varianta de traducere modernă a Bibliei, New Living Translation:

Am descoperit acest principiu de viaţă: atunci când vreau să fac ce e bine, inevitabil fac ce e rău… O, cât de nenorocit sunt! Cine mă va elibera de viaţa aceasta, dominată de păcate şi de moarte?

---

863 Smith, *Wealth of Nations*, 1.2.2. sau pagina 30. Citatul mai lung: „Dă-mi tu mie ce îmi trebuie şi vei avea şi tu ce îţi trebuie, aşa sună înţelesul fiecărei oferte de acest fel; (…) Nu de la bunăvoinţa măcelarului, a berarului sau a brutarului aşteptăm noi să ne vină mâncarea de pe masă, ci de la propriul lor interes. Ne adresăm nu omeniei lor, ci iubirii lor de sine, şi nu despre nevoile noastre le vorbim, ci despre avantajele pe care ei le pot obţine de la noi. Numai un cerşetor alege să se bizuie în principal pe mărinimia concetăţenilor săi” (30-31).

864 Romani 7:21-25.

Prin urmare, exact pe dos faţă de albinele lui Mandeville, Pavel *intenţionează* să facă bine, dar sfârşeşte prin a face un rău. Cu aceasta, el aduce la iveală totodată, până la un punct, semnificaţia poveştii despre prima fărădelege comisă, în Grădina Edenului. Adam şi Eva, gustând din fructul oprit al Pomului *Cunoaşterii* Binelui şi Răului, au devenit asemeni lui Dumnezeu[865], capabili să *simtă cumva* diferenţa dintre bine şi rău, dar incapabili să-l categorisească în mod abstract, darămite să mai înfăptuiască binele. Aşadar, omenirea deţine conceptul de bine şi rău – suntem capabili să percepem diferenţa (iar în această privinţă suntem *asemeni* lui Dumnezeu), dar nu suntem capabili să identificăm precis binele (ca în parabola cu neghina, despre care vorbeam mai devreme) şi suntem incapabili *să înfăptuim* binele. Mai mult decât atât, sfârşim adesea prin a comite răul, atunci când *dorim binele*. Vorbim despre răul neintenţionat cu intenţii bune. Lucru care poate fi văzut şi din vechea zicală populară: calea spre iad e presărată cu bune intenţii.

Teoria lui Mandeville despre mâna invizibilă priveşte problema dintr-un punct de vedere complet opus. Viciile indivizilor sunt cumva transformate (gratis!) în bunăstare generală (neintenţionată). Oricare ar fi fost intenţia individului şi oricât de egoistă este, rezultatul se concretizează sub forma bunăstării generale – ceea ce, în economia modernă, a dus adesea la cinism moral. În primul rând, nu depinde de moravurile private; în al doilea, viciile sunt în mod automat şi neintenţionat transformate în bunăstare generală, din care rezultă, oarecum implicit (în al treilea rând), că viciile private intră în categoria binelui. Ca urmare: orice ar face omul este, din acest unghi de vedere, irelevant, pentru că până şi viciile contribuie la bunăstarea generală a economiei.

---

865 Facerea 3:22: „Şi a zis Domnul Dumnezeu: «Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele şi răul»”.

Clasica lipsă de intenţie

Clasica problemă a mâinii invizibile a pieţei se ocupă doar de un singur aspect al *neintenţionalului*: rezultatele neintenţionate ale actelor egoiste, care nu alcătuiesc decât o singură submulţime a interacţiunilor sociale. Nu sunt luate în discuţie rezultatele rele neintenţionate ale faptelor bune. Sau rezultatele rele ale faptelor rele. Situaţia ar putea fi schiţată grafic cam aşa:

Mai târziu, gânditorii creştini au dezvoltat alt aparat conceptual cu care să examineze răul social nedorit: sistemul în care nimeni nu vrea să facă rău, dar instituţiile sociale îl generează, totuşi – acesta era numit *structură păcătoasă* în enciclicele sociale papale.[866] Anumite instituţii au o structură în care actorii individuali nu înfăptuiesc răul, dar, în ciuda acestui fapt, la finalul procesului, ceva rău tinde să fie creat (distrugeri aduse mediului, de exemplu, pe care nimeni nu le intenţionează). Poate că la aşa ceva se referea, în ultimă instanţă, vechea zicală romană care spunea: *Senatores boni viri, senatus autem mala bestia – Senatorii sunt oameni buni, dar Senatul e o fiară haină*.[867]

S-ar părea că diviziunea muncii reprezintă un concept relativ simplu, în comparaţie cu diviziunea responsabilităţii sau a vinovăţiei. Suntem în stare să sesizăm şi să clasificăm diviziunea muncii cu relativă precizie, dar e problematic să împărţim vinovăţia sau responsabilitatea pentru produsul care rezultă, problema cu aceste structuri este că ne dăm seama de păcătoşenia lor abia ex post – deşi niciodată nu ne propunem răul ca

866 Enciclicele sociale sunt enciclice papale care reacţionează la chestiuni sociale. Pentru mai multe despre această temă, vezi Rich, *Business and Economic Ethics*.

867 Morgenthau, *Truth and Power: Essays of a Decade*, 159. Vezi şi „The Economic Review: Edition 13”, 189.

scop, e greu să-l sesizăm în construcţia instituţiei însăşi. El nu apare decât retrospectiv, în rezultate.[868] Cea de-a doua problemă rezidă în cât de complicat este să specificăm şi să atribuim precis vinovăţia. Cu diviziunea muncii, e relativ simplu să recunoaştem valoarea adăugată a fiecărui actor; dar e aproape imposibil să specificăm şi vinovăţia în acelaşi fel. Într-o societate înalt specializată, răul poate foarte bine să se nască şi să trăiască printre crăpăturile specializării, ca să zicem aşa.

Cultura *Vechiului Testament* încerca să rezolve problema acestui rău rezidual, creat undeva prin „zonele gri" ale instituţiilor sociale, cu ajutorul unui sacrificiu anual simbolic. Pur şi simplu nu era posibil să stabileşti o vinovăţie anume, în sarcina unei persoane anume, dar, în ciuda acestui fapt, locuitorii căpeau de acord asupra necesităţii generale de a scăpa de ea. În creştinism, sacrificiul simbolic pentru cei care „nu ştiu ce fac"[869] şi sunt „călăuze oarbe"[870] este rezolvat o dată pentru totdeauna prin sacrificiul lui Hristos – sacrificarea mielului ceremonial care a devenit Iisus. Într-o societate mereu şi mereu mai complexă, e din ce în ce mai uşor să fii orb. Din păcate, nici măcar nu ştim (sau nici măcar nu ne-a păsat vreodată, ca să întrebăm) cine a făcut cămaşa pe care o purtăm acum şi o considerăm proprietatea noastră.

---

868 Să mai adăugăm o aplicaţie încă şi mai sistematică a structurilor păcătoase la această analiză (mai degrabă incidental şi intenţionat, ca notă de subsol). O concluzie relativ înfricoşătoare rezultă din cele mai sus menţionate; cu toate că nouă ne apare acum ca fiind miraculos şi avantajos, întregul sistem al capitalismului de piaţă ar putea să se dovedească ulterior a fi o structură păcătoasă. Deşi este cel mai eficient sistem de până acum pe care omenirea l-a folosit pentru coexistenţa sa comună, este posibil ca el să ne conducă spre o fundătură, la al cărei capăt să ne aştepte o situaţie catastrofală. Dar această frică de necunoscut, sistemică şi reziduală, din subconştientul nostru, va exista subliminal în orişice sistem, iar noi nu ne vom putea nicicând debarasa de ea cu totul.

869 Evanghelia după Luca 23:34.

870 Evanghelia după Matei 15:14.

Şi asta e o treabă simplă – gândiţi-vă doar cât de orbi suntem în interacţiuni sociale mai complexe!

Răul, subordonat binelui

Să ne oprim câteva clipe asupra termenului „rău”. De unde vine? În accepţiunea iudee, răul se află întotdeauna într-o relaţie de subordonare faţă de bine. În perioada creştinismului timpuriu, au existat curente dualiste care susţineau că binele şi răul se află pe acelaşi nivel ontologic şi, deci, că Dumnezeu şi Satan sunt entităţi antagoniste, antipoli care se află pe acelaşi palier ontologic, ca să zicem aşa. Augustin, care împărtăşea şi el această convingere, la un moment dat, se ocupă foarte atent de această problemă şi în oarecare amănunt – el etichetează această teză drept *capcana maniheistă*.[871] Dar, susţine el, Satan şi răul nu sunt pe acelaşi nivel cu Dumnezeu şi binele. Satan este unul dintre îngerii Domnului (chiar dacă legenda spune că s-a răsculat) şi rămâne permanent un slujitor, care nu poate înfăptui nimic care să fie în afara permisiunii sau consimţământului lui Dumnezeu (ori al omului).[872] Acest lucru este prezentat edificator în „Cartea lui Iov” – deşi (tehnic vorbind) durerea lui Iov este provocată de Satan, totul are loc cu permisiunea lui Dumnezeu, şi tocmai de aceea lui Dumnezeu îi adresează Iov plângerile sale[873]: „Pentru că săgeţile Celui Atotputernic stau înfipte în mine şi duhul meu bea veninul lor, de aceea spaimele lui

---

871 Maniheismul era doctrina dualistă a egalităţii ontologice de forţe dintre bine şi rău, avându-şi rădăcinile în zoroastrismul persan.

872 „Satan este marele inamic al lui Dumnezeu în sfera cosmică, dar el este creaţia Domnului, există prin voinţa divină, iar în comparaţie cu puterea lui Dumnezeu, puterea Satanei nu este cu nimic mai mare decât a oamenilor”, *International Standard Bible Encyclopedia*, „Satan”.

873 Iov 7:11: „Drept aceea nu voi pune strajă gurii mele, ci voi vorbi întru deznădejdea duhului meu şi mă voi plânge întru amărăciunea inimii mele”.

Dumnezeu vin cete-cete împotriva mea”[874] şi „De ce ascunzi faţa Ta şi mă iei drept un duşman al Tău?”.[875] Răul nu poate face niciun lucru pe care Dumnezeu să nu-l îngăduie, şi tocmai de aceea Iov nici măcar nu i se adresează lui Satan (ai zice că nici măcar nu era conştient de existenţa lui), ci îşi dirijează toate reproşurile şi lamentaţiile direct spre Dumnezeu.

Răul trebuie să-şi împrumute scopurile de la bine, pentru că el nu are niciodată vreunele care să-i aparţină.[876] Binele creează scopuri din proprie voinţă şi nesilit de nimeni. Răul, niciodată. Răul nu are la dispoziţie o entitate ontologică proprie. Răul *pur* nu există; el acţionează întotdeauna ca un fel de parazit al binelui.[877] Dacă facem o faptă rea, avem întotdeauna o scuză. Motivul pentru un rău este întotdeauna ceva bun (indiferent cât de distorsionată ar fi viziunea răufăcătorului asupra lumii!). De exemplu, dacă cineva fură ceva, o face în scopul de a fi mai bogat. Dar nu e nimic rău în a fi bogat. Nimeni nu fură doar pentru actul furtului în sine. Poate că fură ca să trăiască o experienţă ieşită de comun, aventuroasă, plină de adrenalină – dar, din nou, aventura şi fiorii excitaţiei nervoase sunt lucruri *bune*, şi tocmai de aceea unii oameni hotărăsc să fure. În ambele cazuri, sunt alese mijloace rele pentru realizarea unui scop care putea fi obţinut *fără a se face rău*. Doar că noi alegem o scurtătură necuvenită către acel scop.

În fine, principiul general este acela că răul se află într-o poziţie de subordonare faţă de bine. Prin urmare, răul trebuie întotdeauna să servească unui soi de bine superior – iar acesta este un principiu străvechi. O

874 Iov 6:4.

875 Iov 13:24.

876 O interpretare interesantă, chiar dacă în lumina unei concepţii oarecum diferite despre rostul răului, găsiţi la Terry Eagletton, *On Evil*.

877 „Bine-cunoscuta noţiune augustiniană a Răului care nu posedă substanţă pozitivă proprie”, Žižek, *The Parallax View*, 152.

alternativă la acest punct de vedere este un anumit maniheism moral sau o credinţă că binele şi răul se află pe acelaşi nivel ontologic. Într-o exprimare vag matematică, este credinţa că între valoarea absolută a binelui şi valoarea absolută a răului se poate pune semnul egal. Dar refuzul maniheismului moral a fost pus în practică de majoritatea religiilor monoteiste – am încercat să arăt că, în conformitate cu Sf. Augustin sau Toma din Aquino, de exemplu, răul, într-o anumită măsură, se află întotdeauna într-o poziţie de subordonare faţă de bine. Aşadar, într-un sens ontologic şi într-unul teologic, principiul transformării răului în bine poate fi susţinut.[878]

Etica lui *homo economicus* şi stadiul suprem de evoluţie (economică)

Cum a dispărut moralitatea din ştiinţa economiei, care iniţial era o ramură a ştiinţei morale? Să pornim de la una dintre aşteptările pline de speranţă ale lui Alfred Marshall

Este o dovadă viguroasă creşterea fantastică din ultima vreme a **spiritului de onestitate şi rectitudine** în afacerile comerciale, faptul că înalţii responsabili ai marilor companii publice nu cedează decât prea puţin în faţa enormelor tentaţii de fraudă care le ies în cale… avem toate motivele să sperăm că progresul comerţului şi al moralităţii va continua… şi, astfel, formele colective şi democratice de administrare a afacerilor vor putea continua să se extindă fără pericol în multe direcţii, în care până acum nu s-au bucurat de succes… [subliniere[879]a

878 „Prin distribuirea atât a omenirii, cât şi a Diavolului, în rolul de slujitori ai lui Dumnezeu, el [Bernhard de Clairvaux la sfârşitul primului mileniu şi începutul celui de-al doilea] implică faptul că Dumnezeu este stăpânul tuturor fiinţelor, inclusiv al Diavolului, Marx, *The Devils Rights and the redemption of Literature of Medieval England*, 22.

879 Marshall, *Principles of Economics*, 253. Vezi şi Simon, *Empirically-*

mea].

Era o aşteptare optimistă aceea că *evoluţia ascendentă a spiritului onestităţii* va asigura condiţiile necesare pentru creştere. Evoluţia teoriei, însă, a ales un unghi de vedere diferit – unul inversat.

Teza lui Marx despre baza economică a societăţii pare să fi fost acceptată de teoria economică. El credea că economia va fi aceea care va aduce cu ea un spirit al onestităţii, ca să zicem aşa. Aceasta ar fi una dintre explicaţiile plauzibile pentru deplasarea interesului economiştilor dinspre analiza morală, ca bază a acţiunii umane, spre ideea că legitatea economică este, *de fapt*, baza unei societăţi şi că toate mişcările şi acţiunile indivizilor rezultă din ea (inclusiv propria-i etică). Avertismentul lui Smith s-a adeverit – ştiinţa economică încearcă să explice totul prin intermediul unui singur factor: ştiinţa economică.

Există multe curente ale economiei care cheamă la reîntoarcerea economiei spre originile sale morale.[880] Până şi Lord Keynes dă glas acestei cereri, după cum scrie

---

Based Microeconomics, 12.

880 De un interes deosebit pentru noi sunt conceptele lui James Buchanan. în cartea *Economics and the Ethics of Constitutional Order*, el clasifică trei sisteme etice diferite, primul fiind „costul încălcării regulilor” — adică abordarea liberală extremă care nu lasă loc pentru comportamentul neoportunist. Buchanan se distanţează de ea. Al doilea model este cel al „normelor transcendentale suprareglatoare”, pe care el le numeşte augustiniene — originea moralităţii în norme externe, transcendentale. Acest model explică unele comportamente neoportuniste. Al treilea model este cel al „interesului propriu luminat”, care se bazează pe etica lui David Hume — individul este conştient de efectul de feedback al acţiunilor sale. Ultimul este şi modelul „raţionalităţii extinse”, propus de David Gauthier, care foloseşte conceptul „dilemei prizonierului” ca bază pentru comportamentul cooperant. Vezi Buchanan, *Economics and the Ethics of Constitutional Order*, capitolul „Economical Origins of Ethical Constraints”, 179. Să-i mai menţionăm aici doar pe reprezentanţii principali ai altor încercăn alternative: A. Sen, F. Fukuyama, A. Etzioni, H. Simon şi alţii.

profesorul Milan Sojka: „Keynes a cerut revenirea la modul original de percepere a economiei ca ştiinţă morală şi a criticat abordarea ştiinţifică tipică pentru economia neoclasică, prin care aceasta încearcă să imite ştiinţele naturale exacte”.[881] Multele critici la adresa curentului principal al economiei moderne îl atacă în principal în privinţa *reducerii greşite a omului*, cum numeşte Etzioni problema.[882] Reducerea omului la condiţia de agent raţional care îşi optimizează utilitatea în cadrul constrângerii bugetare date ne-a condus pe cărările matematizării economiei. Stadiul suprem de evoluţie a filosofiei de bază din ziua de azi, din spatele ştiinţei economice consacrate, nu este nici măcar utilitarist, chiar dacă aşa se crede şi aşa se proclamă. Conform teoriei care prevalează în ziua de azi, un individ *nu poate* să se mişte *în sens contrar* funcţiei sale de utilitate. Teoria este, în cel mai bun caz, hedonistă. Uneori, însă, nu este nici măcar aşa, dacă luăm în considerare diferenţierea pe care hedoniştii o făceau din punctul de vedere al importanţei şi relevanţei moralităţii. Hedoniştii admiteau că *nu totul* putea fi explicat pe baza principiului dragostei de sine şi că domenii cum ar fi prietenia sunt *excepţii*.

Situaţia aşa cum arată astăzi scoate din discuţie orice relevanţă a eticii, din cauza unei interpretări greşite a lui Adam Smith. Ceea ce ştiinţa economiei a dezvoltat cu adevărat este sistemul de gândire al lui Bernard Mandeville, pe care Smith l-a respins. Studiul economiei a trecut de la a fi o ştiinţă morală la nimic altceva decât a fi o ştiinţă alocativă matematic. Sunt convins că trebuia să dezvolte ultima parte, dar fără a o fi neglijat pe prima. Dacă ar fi continuat să dedice aceeaşi energie mentală

881 Sojka, *John Maynard Keynes a současná ekonomie* [John Maynard Keynes şi economia contemporană], 89. Vezi şi Simon, *Empirically-based Microeconomics*, 15-16.

882 Vezi Etzioni, *Moral Dimension*, capitolele 1 şi 6, pentru a descriere elaborată a acestei chestiuni.

chestiunilor etice, ar fi plauzibil să credem că unele din întrebările „fundătură” care apar în studiul economiei, şi mai ales în studiul economiei politice, ar fi azi mai clare. Economia în general s-a arătat surprinzător de necomunicativă în direcţia ştiinţelor etice din care s-a născut.

Moralitatea egoismului: şi dragostea de sine e tot dragoste

Dacă egoismul este sau nu condamnabil moral constituie o întrebare esenţială. Adam Smith însuşi l-a apărat, până la un punct, dar nu a desfăşurat o analiză detaliată.

Acum, până şi cea mai importantă poruncă, „Regula de Aur”, spune:

> Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi.[883]

Această regulă aşază dragostea de sine la nivelul dragostei faţă de cei din jurul nostru. Nu trebuie să fie aşezată nici mai sus, nici mai jos. Dacă unui individ îi face plăcere (îi sporeşte utilitatea) să le aducă plăcere celor pe care el îi iubeşte (să le sporească utilitatea), atunci acest comportament poate fi clasificat ca: (i) egoism mascat sau (ii) bunătate şi simpatie Dacă, în loc să mănânc eu însumi o îngheţată, sunt altruist şi i-o dau copilului meu sau unui prieten, fac un gest de bunătate. Chestiunea ar putea fi formulată şi în felul următor: *pentru că* am dat-o de bunăvoie, am făcut-o ca să-mi sporesc utilitatea egoistă. În

883 Evanghelia după Marcu 12:29-31; „Iisus i-a răspuns că întâia este: «Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn». Şi: «Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău şi din toată puterea ta». Aceasta este cea dintâi poruncă. Iar a doua e aceasta: «Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi». Mai mare decât acestea nu este altă poruncă.” Această poruncă apare deja în Leviticul 18:18.

accepţiunea obişnuită, un asemenea act nu ar fi socotit drept egoist, ci dimpotrivă, merită mulţumiri, recunoaştere şi laudă. Totuşi, nu se cuvine să lăudăm actele egoiste. Într-o accepţiune strict economică a termenului, dacă eu am de la opţiunea (i) o utilitate mai mare decât din consumul personal, atunci nu sunt necesare niciun fel de mulţumiri, şi cel care a dat trebuie să spună mulţumesc, nu cel care a primit, pentru că dăruitorul îşi sporeşte propria utilitate prin actul de a da. Ceea ce, evident, este absurd.

Pe de altă parte, este în firea omului să le dorească oamenilor pe care îi urăşte şi îi consideră duşmani să aibă parte de eşecuri şi durere. Acest caz apare, de exemplu, în unul dintre psalmi:

> Fiica Babilonului, ticăloasa! Fericit este cel ce-ţi va răsplăti ţie fapta ta pe care ai făcut-o nouă![884]

Într-o formă mai temperată, s-a pus semnul egal între scăderea utilităţii mele şi scăderea utilităţii celuilalt:

> De va pricinui cineva vătămare aproapelui său, aceluia să i se facă ceea ce a făcut el altuia: frântură pentru frântură, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte; cum a făcut el vătămare altui om, aşa să i se facă şi lui.[885]

Aşadar, în *Vechiul Testament*, preţul pentru scăderea utilităţii mele este egal (nu mai mult, nu mai puţin) cu scăderea utilităţii persoanei care mi-a provocat acea scădere. E ca şi cum am spune: Să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi şi să-ţi urăşti duşmanul aşa cum te urăşte el pe tine. Utilitatea mea şi utilitatea celorlalţi este prin urmare chit.

Iisus a vorbit despre acest lucru în faimoasa lui

884 Psalmi 136:8.

885 Leviticul 24:19-20.

predică de pe munte:

Aţi auzit că s-a zis: „Să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăjmaşul tău”. Iar Eu zic vouă: iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc, ca să fiţi fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele şi peste cei răi, şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi. Căci, dacă iubiţi pe cei ce vă iubesc, ce răsplată veţi avea? Au nu fac şi vameşii acelaşi lucru? Şi dacă îmbrăţişaţi numai pe fraţii voştri, ce faceţi mai mult? Au nu fac şi neamurile acelaşi lucru? Fiţi, dar, voi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este.[886]

A-ţi iubi vrăjmaşii şi a le dori binele este, prin urmare, nefiresc (spre deosebire de a le dori binele celor apropiaţi nouă şi a le dori răul duşmanilor noştri). Dar creştinismul vrea ca noi să ne iubim până şi vrăjmaşii. Această virtute este nefirească.

Dacă ambele principii (egoismul individual şi simpatia pentru alţii) sunt reale şi puternice, care dintre ele este predominant? Pe de o parte, se poate spune că, atunci când salutăm o persoană necunoscută, îi dorim (atunci când nu ne costă nimic) să aibă „o zi bună” sau „să meargă cu bine”; rareori vom auzi „să ai o zi proastă”. Dacă nu ne costă nimic şi am putea face lucrurile aşa cum ne convine, le-am dori binele altora fără a obţine nicio utilitate directă de aici. E la fel ca atunci când ne doare sufletul, cum se spune, să auzim cum a fost distrus ceva frumos – fie că e un tablou sau un peisaj pe care oricum nu vom avea vreodată şansa să-l (mai) vedem, ca să obţinem vreo utilitate personală (estetică sau de alt tip) din acest lucru.

Totuşi, ar fi utopic să ne bazăm pe această formă de

886 Evanghelia după Matei 5:43-48.

altruism pur, ca factor *principal* de dinamică a societăţii, aşa cum observă Adam Smith:

Ne adresăm nu omeniei lor, ci iubirii lor de sine, şi nu despre nevoile noastre le vorbim, ci despre avantajele pe care ei le pot obţine de la noi. Numai un cerşetor alege să se bizuie în principal pe mărinimia concetăţenilor săi.[887]

Până şi Aristotel a exprimat ceva într-un spirit similar, surprinzător de contemporan:

De altminteri, nemăsurat mai mare e plăcerea când omul simte că un lucru e al lui; căci iubirea de sine este un sentiment sădit în noi de la natură, şi nicidecum în van, chiar dacă egoismul se vede pe drept mustrat; egoismul nu este însă simplă iubire de sine, **ci un exces al acestui sentiment**, la fel cum zgârcitul iubeşte banii; căci toţi sau mai toţi oamenii iubesc bogăţia, dar cu măsură. Şi mai ales, este o mare bucurie să îndatorezi şi să ajuţi pe prieteni, pe oaspeţi sau pe cunoscuţi, ceea nu poţi face decât atunci când ai proprietate individuală.[888] [sublinierea mea]

S-ar părea, aşadar, că egoismul este comportamentul dominant în toate straturile societăţii, dar el este un comportament care trebuie să fie moderat (menţinut între nişte margini rezonabile, aşa cum arată limpede Aristotel) şi având drept complement dragostea (simpatia, solidaritatea) faţă de cei care ne sunt apropiaţi (aşa cum arată creştinismul sau Smith).

Omul caută compania altor oameni şi nu poate să trăiască (nu vrea să trăiască) într-un mod complet egoist. Robert Nelson, în provocatoarea sa carte *Economia ca*

887 Smith, *Wealth of Nations*, 1.2.2, 31.

888 Aristotel, *Etica nicomahică*, 1168a27-1169b3. (De fapt, fragmentul este din *Politica*, 2.2.6 — n.t.)

religie – de la Samuelson la Şcoala de la Chicago şi mai departe, remarcă paradoxul fundamental al economiei de piaţă: conform multor economişti, datorăm interesului propriu buna funcţionare a economiei de piaţă. Dacă, însă, această putere a interesul propriu „depăşeşte anumite limite", ea poate să ameninţe însăşi funcţionarea economiei de piaţă.

12. **Istoria spiritelor animale**
VISUL NU DOARME NICIODATĂ

În fiecare dintre noi trăieşte o bucăţică de Ghilgameş, ceva din Platon, o fărâmă de prinţ din vechime sau un grăunte de Aragorn. Şi adeseori nici măcar nu ne dăm seama de asta. Există un „ceva" în noi, un ceva puternic şi dincolo de voinţa noastră – şi care pare să ne controleze el pe noi, mai degrabă decât invers. „Visele îţi vorbesc, visele te însoţesc oriunde", ca să folosim o exprimare din filmul *Catifeaua albastră*. S-ar putea spune că nu noi avem vise, visele ne au pe noi. Există ceva care ne împinge înainte, ne stimulează raţionalitatea, dă un sens vieţii noastre, îi conferă semnificaţie. Această rămăşiţă mistică, dacă vreţi, din ecuaţia raţionalist cauzală a matricei lumii era ceea ce Keynes numea „Spirite animale". Şi, cum spuneau Akerlof şi Shiller, „niciodată nu vom înţelege evenimentele economice importante, dacă nu înfruntăm deschis faptul că, în cea mai mare parte, cauzele lor sunt mentale... [teoria] a ignorat rolul spiritelor animale. Ba a ignorat şi faptul că oamenii poate nu-şi dau seama că s-au suit într-un carusel ameţitor".[889]

În acest capitol, voi încerca să susţin una dintre tezele principale ale cărţii mele, anume că, deşi economia se prezintă pe sine ca o ştiinţă care pune cel mai mare preţ pe raţionalitate, există surprinzător de mulţi factori neexplicaţi în culise, precum şi un vădit zel religios şi

889 Akerlof and Shiller, *Animal Spirits*, 1.

emoţional care însoţeşte numeroase curente de gândire economică. Studiul metaeconomiei este important: trebuie să trecem dincolo de teoria economică şi să-i cercetăm credinţele, să vedem ce anume se află „în spatele scenei”. Există cel puţin tot atâta înţelepciune economică de învăţat de la filosofii noştri, de la poeţi, din mituri şi din religii, pe cât se poate extrage din modelele matematice, exacte şi stricte, ale comportamentului economic.

Din acest motiv, este bine să examinăm fenomenul spiritelor animale ca pe un fel de contrapunct la frecvent menţionatul *homo economicus*. Astfel, probabil că se va vedea mai bine cât de rău-inspirată şi de extremă este convingerea că ne putem baza pe acest model mecanicist şi strict raţional de la care porneşte economia modernă consacrată.

Impulsul spontan al omului

Ce anume se înţelegea iniţial prin termenul „spirite animale” este tot atât de neclar şi de tulbure ca în cazul *mâinii invizibile* a lui Adam Smith. Acesta n-a folosit decât de trei ori în scrierile sale termenul *mâna invizibilă*; la fel şi Keynes, în Teoria generală – el a folosit termenul *spirite animale* doar de trei ori, dedicând nu mai mult decât un scurt pasaj unui lucru care avea ulterior să fie considerat contribuţia sa de marcă, despre care alţii au scris cărţi. Keynes l-a folosit în următorul context:

Există instabilitatea datorată acelei caracteristici a naturii umane care face ca o mare parte dintre activităţile noastre pozitive să se bazeze pe optimismul spontan, mai degrabă decât pe aşteptări matematice, fie ele morale, hedoniste sau economice. Cele mai multe, probabil, dintre deciziile noastre de a face ceva pozitiv, ale căror consecinţe se vor trage de-a lungul a multor zile pe viitor, nu pot fi luate decât ca rezultat al spiritelor animale – al

unui impuls spontan şi imperios spre a trece la acţiune, mai degrabă decât spre a nu acţiona, şi nicidecum ca rezultat al unei medii ponderate de beneficii cantitative, înmulţită cu probabilităţi cantitative… Aşadar, dacă spiritele animale sunt atenuate şi optimismul spontan şovăie, lăsându-ne să ne bazăm pe nimic altceva decât pe o aşteptare matematică, elanul întreprinzător va păli şi va dispărea… iniţiativa individuală nu va fi adecvată decât atunci când calculul raţional-pragmatic se vede completat şi susţinut de spiritele animale…[890]

Spiritele animale, ca şi termenul însuşi, sunt de natură mistică: „De unde vin aceste spirite animale este în sine un mister”, cum se spune în dicţionarul economic al lui Bishop.[891] În interpretările uzuale, are sensul de încredere personificată şi nu are nicio legătură cu animalele; nu e nimic altceva decât „impuls spre acţiune”. Aici, aş vrea să extind conceptul poate ceva mai departe/aparte şi să-l abordez într-un mod neortodox şi cât se poate de cuprinzător: ca pe adevărate spirite animale sau rămăşiţe ale trecutului nostru ancestral. Poate că oamenii au părăsit sălbăticia şi s-au mutat în oraşe civilizate, în care viaţa e mai uşor de prevăzut şi lucrurile par să fie sub control, dar natura sălbatică nu ne-a părăsit şi ea pe noi. S-a mutat odată cu noi în oraşe; există în noi. L-am luat pe Enkidu al nostru, ca să zicem aşa, cu noi în cetate.

Spiritele animale par să însemne ceea ce ne motivează şi ne animă, cumva iraţional; ceea ce ne dă scopurile, speranţele, ţelurile şi visele. Ele sunt imprevizibile şi nu se lasă prea uşor supuse unei analize matematice. „John Maynard Keynes a definit odată «spiritele animale» ca fiind tocmai acele impulsuri

890 Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, 273-274.

891 Bishop, *Economics: An A-Z Guide*, intrarea „animal spirits”.

omeneşti imprevizibile care influenţează pieţele bursiere şi împing ciclurile economice”.[892] Sau, ca să folosim cuvintele a doi mari economişti, când vorbesc despre spiritele animale, ei vorbesc despre „gradul în care oamenii se lasă călăuziţi şi de motivaţii noneconomice. Şi care nu ţine cont de măsura în care ele sunt iraţionale sau neinspirate”.[893]

Nefirescul natural

Indiferent din ce unghi priveşti, fie că e darwinist, creaţionist sau altfel, fiinţele umane sunt aproape de animale. Şi totuşi, sunt altceva. În majoritatea limbilor, asemănarea cuiva cu un animal este o formă elementară şi extrem de uzuală de insultă (porc, vierme, şobolan…), dar şi, din păcate, de laudă (leu, tigru, porumbiţă…). Alte forme de insulte se referă la părţile noastre intime, organele sexuale şi reproductive. Nu poţi să nu te întrebi dacă nu cumva există vreo legătură. Arătăm spre ceea ce este ascuns? Animalul din noi şi goliciunea pe care o ascundem? Care este legătura dintre ruşinea noastră şi animale? Insultăm şi ridiculizăm lucruri care sunt tabu şi de care ne ruşinăm. Sexualitatea noastră pare aptă să facă oficiile pentru acest lucru. Dar totuşi, ce legătură are cu economia?!

În orice caz, la scara universului, noi, fiinţele umane, părem să fim singurele creaţii pentru care e ceva firesc să fie nenaturale. Şi invers, e nefiresc să fim naturale. Să luăm goliciunea, de exemplu: cu toate că este la propriu starea noastră naturală, ni se pare nefiresc să fim goi. Unii autori consideră goliciunea un tabu sacru al societăţii noastre.[894] C. S. Lewis spune: „Aproape ai putea spune că se înveşmântau cu goliciune ca şi cu o robă de

892 Pasquinelli, *Animal Spirits*, 13.

893 Akerlof şi Shiller, *Animal Spirits*, 3.

894 De exemplu, Frazer, *Golden Bough*.

ceremonie”.[895] Eu cred că el numeşte o noţiune comună pe care o avem cu toţii: „Ne gândim pur şi simplu la un sălbatic gol şi fericit, stând pe iarbă”.[896] Goliciunea este legată de condiţia de a fi sălbatic, iar condiţia de a fi sălbatic este legată de starea de a fi mulţumit.

Dar în povestea „Facerii”, Adam şi Eva erau amândoi goi şi într-o stare a perfecţiunii, în Grădina Edenului. După ce s-au atins de fructul Pomului Cunoaşterii Binelui şi Răului, primul simţământ pe care l-au avut a fost cel de ruşine şi goliciune.[897] Adam şi Eva au simţit nevoia să se acopere. Cu alte cuvinte, fapt important pentru economişti, frunzele care le ascundeau părţile intime au fost primele *posesiuni exterioare* pe care le-a deţinut omul vreodată – Adam şi Eva au simţit că *propria fiinţă* nu mai era suficientă, că le lipsea ceva dacă nu se acopereau. Aveau nevoie de ceva mai mult. Dacă ar fi să parafrazăm dilema lui Fromm, „a avea sau a fi?”, ei aveau nevoie şi să aibă, nu doar să fie.[898] Se simţeau mai firesc cu o posesiune exterioară. Chiar primul şi primul uz al unei posesiuni exterioare a fost acela de a acoperi ruşinea resimţită. Înainte de alungarea din paradis, ei erau fericiţi (goi) aşa cum se aflau. Ceva mai târziu, prima tranzacţie din „Cartea Facerii” a fost un *dar* din partea lui Dumnezeu,

---

895 Lewis, *The Four Loves*, 147. Lewis scrie mai departe: „Nu suntem noi înşine cei adevăraţi, atunci când suntem goi? Într-un sens, nu... suntem «mai noi înşine» atunci când suntem îmbrăcaţi”, 146.

896 Lewis, *A Preface to Paradise Lost*, 112.

897 Este de asemenea important de remarcat că numitorul comun, aici, a fost ruşinea. Copiii nu se ruşinează când sunt goi; dar se ruşinează când întâlnesc o persoană străină. Când un copil în pielea goală se ruşinează, vrea să se ascundă, iar dacă nu poate, îşi acoperă ochii cu mâinile; un adult îşi ascunde organele genitale, nu ochii. Copilul pare să se ruşineze de străini, dar noi ne ruşinăm de organele noastre sexuale. Să fie un indiciu al faptului că ne-am înstrăinat de caracterul nostru natural, de goliciunea firească?

898 Vezi Fromm, *To Have or to Be*, 13: „Alternativa de a avea, faţă de a fi, nu surâde bunului-simţ practic. A avea, din câte se pare, este o funcţie naturală a vieţii noastre.”

care le-a dat o piele de animal ca să-şi facă haine. Şi astfel, aici şi pe vecie de atunci încoace, s-a întâmplat un lucru nenatural: pe pielea noastră umană a fost aşezată piele de animal. Ne simţim (mult) mai bine aşa.

Această dorinţă de a fi acoperiţi de ceva, dorinţă de a poseda ceva (de a ne proteja prin posesiune), de a fi apăraţi (de a nu fi *singuri pe lume*, de a nu fi goi), de a nu fi chiar atât de uşor de rănit, ne-a făcut în timp să ne pierdem libertatea şi să devenim dependenţi de lucruri, pentru că am început să avem nevoie de ele. Acest lucru este splendid exprimat într-un citat din Rousseau:

> Sălbaticul respiră nimic alta decât pace şi libertate; el îşi doreşte doar să trăiască şi să nu ostenească – nici măcar ataraxia stoicilor nu se apropie măcar de profunda lui indiferenţă faţă de toate celelalte obiecte. Cetăţeanul activ, în schimb, trudeşte, se agită şi se grijeşte tot timpul cum să găsească ocupaţii încă şi mai laborioase. Munceşte până la epuizare, ba chiar îşi grăbeşte singur moartea ca să-şi poată asigura existenţa sau renunţă la viaţă pentru a-şi dobândi nemurirea.... Căci în realitate aceasta este cauza tuturor diferenţelor despre care vorbeam: sălbaticul trăieşte în sine însuşi; omul civilizat trăieşte mereu afară din el însuşi, nu poate trăi decât aşa cum se vede prin ochii celorlalţi, astfel încât, dacă mi-e permis s-o spun, el pare să nu capete sentimentul propriei existenţe decât plecând de la judecata emisă de alţii.[899]

Ceea ce este similar cu condiţia lui Enkidu – şi el trăia ca un animal; nu-i lipsea nimic. Shamhat a trezit insuficienţa din el. În oraş, el a devenit un cetăţean, un „om civilizat”; a gustat berea, care este nenaturală (nu poate fi găsită ca atare în natură, ci rezultă dintr-o prelucrare conştientă a unor „lucruri naturale”). Într-un

899 Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, 96. Vezi şi Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 45.

mod foarte general, aşa cum arată Slavoj Žižek, nu există *nimic natural, nimic spontan în dorinţele noastre*. Întrebarea nu este cum să ne satisfacem dorinţele, ci cum să ştim ce anume ne dorim. *Dorinţele noastre sunt artificiale, trebuie să ne înveţe cineva cum să ne dorim ceva* şi să ne arate ce să ne dorim. Hotărâtoare în acest proces sunt poveştile, filmele şi reclamele, precum şi ideologia politică şi cea economică (aşa cum am văzut, de exemplu, cu ideea de progres). Din această perspectivă, raţionalitatea devine un simplu instrument în mâinile viselor noastre.

Oameni şi anim (al) e

Istoria relaţiei dintre raţional şi iraţional este una foarte însufleţită. C. G. Jung scria: „Din mitul lui Ghilgameş reiese limpede că atacul subconştientului [Enkidu] devine însăşi sursa de putere a unei bătălii eroice, şi încă una atât de impresionantă, încât nu poţi să nu te întrebi dacă această presupusă animozitate, a acestui arhetip maternal [*anima*], nu este cumva şiretlicul folosit de Mater Natura [Mama Natură] pentru a-şi îmboldi copilul preferat către cea mai înaltă performanţă”.[900] În versiunea lui Jung, Enkidu reprezintă primul arhetip *anima* al lui Ghilgameş – un „ceva” care a venit din pădure şi care ar fi trebuit să-l atace, dar pe care în final l-a luat cu el în cetate şi s-au împrietenit. Ceea ce a avut loc, de fapt, în locul unei bătălii a fost o reconciliere a două principii şi o splendidă poveste de viaţă.

Dar ceea ce gândea Jung despre şiretenia Mamei Natură ne este explicat prima dată câteva pagini mai departe. În această poveste, el ne dezvăluie că „Piscurile

900 Jung, *Hrdina a archetyp matky* [Eroul şi arhetipul Mamei, după originalul în germană *Heros und Mutterarchetyp*], Výbor z díla [Operele lui C.G. Jung], vol. 8,197.

Sclipitoare” nu pot fi atinse de muritori.[901] Aceste ţeluri eterne pe care noi ni le stabilim – de exemplu, punctul utilitarist al fericirii – iau forma legendarul Olimp, a unui efort de întoarcere la (deja interzisa) Grădină a Edenului.

Dar să revenim la conceptul nostru al spiritelor animale iraţionale. În gândirea elină exista o dialectică fundamentală între idealul statorniciei şi al constanţei, faţă de o lume variabilă, inconstantă, instabilă. Platon se avântă într-un concept foarte negativ al elementelor variabile şi iraţionale din care se compune eul nostru:

„Partea iraţională a sufletului” (…) natura noastră care se exprimă prin trup şi simţuri, pasiunile noastre, sexualitatea, toate servesc ca legături trainice cu lumea riscului şi a mutabilităţii… a le hrăni pe toate înseamnă deci să te expui la pericolul dezordinii sau al „nebuniei”.[902]

Aristotel pare să aibă o optică mai prietenoasă şi, în orice caz, este conştient de caracterul lor complementar, care vine să suplimenteze:

Sufletul are un element iraţional şi unul raţional… Din elementul iraţional, o parte pare să comporte o facultate vege**tativă prin natura ei… Virt**utea acestei facultăţi pare să fie comună t**uturor speciilor, nicidecum specific umană, căci a**ceastă parte a sufletului sau facultate pare să fie activă mai ales în somn… De asemenea, pare să mai existe o facultate naturală a sufletului iraţional, care participă totuşi, într-un anumit sens, la raţiune… ea îi îmboldeşte [pe oameni] să fie drepţi şi să caute cele mai bune lucruri; dar se manifestă la ei încă un element, un fel de instinct în mod natural o**pus**

901 Ibid., 201.

902 Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 7.

raţiunii, cu care intră în conflict şi îi opune rezistenţă.[903]

Acest element (*parţial* vegetativ) de spirit animal (pe care îl avem *parţial* în comun cu toate organismele vii) ne mişcă, ne animează, chiar dacă, cel mai probabil, nu vom înţelege niciodată cum. La urma urmei, cum să fie posibil să înţelegi raţional acea parte *iraţională* a sufletului? în orice caz, spiritul animal este ceva care ne pune în mişcare, un soi de forţă motrice primordială. Aristotel are convingerea că sufletul participă la mişcare.[904]

Mulţi gânditori care au urmat vorbeau despre cât de uluitor de puternice, aproape determinante, sunt dorinţele pasiunii. Acest lucru a fost succint exprimat de Ducele de Rohan (1589-1638), dregătorul hughenot, care a spus: „Monarhii îşi mână supuşii, iar interesul îi mână pe monarhi”.[905] Câteva secole după Ducele de Rohan, David Hume apreciază că judecata este o sclavă a *pasiunii*. Importanţa pasiunii (de fapt, prin inversarea raţionamentului logic al lui Platon, citat de noi mai sus) este apărată de Helvetius: „Devenim neghiobi din clipa în care încetăm să mai fim pasionaţi”.[906] În ce măsură aceste vise, emoţii şi pasiuni sunt controlabile, în caz că sunt cât de cât, e o cu totul altă poveste, de care Hirschman se ocupă în foarte mare amănunt, drept pentru care îl îndrum spre el pe cititorul interesat. Pentru ceea ce ne interesează pe noi aici, e suficient să ştim cât de numeroase şi de intense sunt sau pot fi dovedite că sunt dorinţele sau spiritele noastre animale.

Animal-inuman

---

903 Aristotel, *Etica nicomahică*, 1102a, 27-1102b7. Sublinierile autorului.

904 Aristotel, *Despre suflet*, 405b11; 409b19-24.

905 Îi datorez citatul lui Hirschman, *The Passion and the Interests*, 34.

906 Hirschman, *The Passion and the Interests*, 27. D. Smith, Helvetius, 55-56.

Mare spirit, mare fiară.

Veche zicală olandezo-evreiască[907]

Lucrurile de care ne temem, *de care fugim* spun adesea foarte multe despre noi şi despre timpul şi epoca noastră, probabil chiar mai multe decât ne-am dori, sau despre lucrurile *spre care* (credem că) ne îndreptăm în goană. În ultimul capitol ne-am ocupat de factorii de atracţie iraţionali; aici aş vrea să vorbim despre factorii de respingere, despre frici. Se pare că noi, ca oameni, ne temem la un nivel existenţial de două lucruri: prea multă animalitate (prea spontană, prea plină de viaţă) şi prea multă mecanică (prea cadaveric de rece). În ultimă instanţă, până şi „filosofia aristotelică… există într-o continuă oscilaţie între prea multă ordine şi dezordine… exces şi deficienţă, suprauman şi simplu animal”.[908]

Să remarcăm că majoritatea personajelor de groază sunt o combinaţie între uman şi animal (de exemplu, diavolul are coarne de ţap, vampirul seamănă cu un liliac, vârcolacul este un om-lup). Celelalte personaje de groază rezultă prin separarea trupului de spirit. Aşa, de exemplu, suntem bântuiţi de zombi care arată ca (ex) rudele noastre mult-iubite (sau au pus stăpânire pe trupurile lor), dar în fapt nu sunt decât nişte animale (principiul vegetativ) într-o carcasă umană, lipsite de suflet sau spirit. Morţii-vii nu au nimic în comun cu fiinţele umane, în afara trupului lor (animal). Celălalt caz este cel al fricii de spirite, de fantome care nu mai posedă un trup. Ne e frică de oricare

---

907 Pasquinelli, *Animal Spirits*, 9. Această zicală populară are probabil origini evreieşti: vezi *Talmud*, Tractate Sukkah 52a: „The greater the person, the greater his Yetzer Hara” — „Cu cât un om e mai mare, cu atât mai mare îi este şi înclinaţia spre rău” (Pasquinelli, *Animal Spirits*, 211).

908 Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 262. Vezi şi pagina 238: „Am fost în repetate rânduri aduşi înapoi la întrebarea cât de mult este fiinţa umană ca o plantă (sau ca un animal lipsit de raţiune), cât de mult ca un Dumnezeu sau ca o formă solidă imuabilă?”.

dintre cele două părţi, atunci când trupul s-a despărţit de spirit.

Această spaimă nu este una nouă. Există o teamă generală faţă de animalizarea fiinţei umane. „Popoare din afara spaţiului european, pe de altă parte, explică originea maimuţelor, şi mai ales a primatelor, printr-o «decădere» şi «sălbăticire» a oamenilor, prin plecarea lor în pădure şi prin faptul că au uitat (adesea intenţionat) cum să vorbească, având drept cauză fie vreun blestem, fie dorinţa de a nu mai trebui să muncească”.[909] Aceasta era credinţa cea mai răspândită înainte ca Darwin să răstoarne complet noţiunea de animal având ca predecesor o fiinţă umană. Ca să revenim la exemplul vârcolacului, teama este aceea că natura brută pătrunde într-un trup omenesc şi îl împinge să facă nişte lucruri pe care nicio fiinţă umană nu le-ar face. De obicei, vârcolacii se luptă şi încearcă să se opună transformării lor, dar altceva, ceva animalic, pune stăpânire pe ei (când e lună plină…).

Teama de roboţi, simboluri ale raţionalităţii pure

Pe de altă parte, un mare număr de poveşti şi mituri moderne, exprimate astăzi cel mai adesea cinematografic, arată cum roboţii (adică nişte entităţi mecanice, pe care noi le-am creat, odată, ca să ne slujească) ridică ameninţarea cea mai gravă la adresa omenirii. Maşinile, creaţia propriilor noastre mâini, scapă îngrozitor de sub control, ca şi cum am fi invocat un soi de demon mecanic din lampa ştiinţifică a lui Aladin! Djinul din lampă a fost şi el, la început, gata să ne slujească, dar ulterior preia controlul. În cadrul acestui scenariu, omenirea nu mai este ameninţată de propria-i animalitate, ci, mai degrabă, de o maşină moartă inumană, adusă cumva la viaţă (amintiţi-vă

909 Komárek, Obraz člověka přírody v zrcadle biologie [Imaginea omului şi a naturii în oglinda biologiei], 144-145.

spre exemplu, *The Matrix*, dar motivul apare şi în opere clasice mai vechi, cum ar fi drama cehă de inspiraţie SF din 1920, intitulată *R.U.R.*). Postmodernismul cyberpunk răstoarnă de pe soclu viziunea optimistă despre progres (fie el consumist sau tehnico-ştiinţific) şi îl transformă într-un coşmar. Maşinile devin şi ele incontrolabile, dar din partea opusă; ele se comportă ca şi cum ar fi posedate de raţionalitate pură şi n-au pic de compasiune, pic de sentiment (aşa cum pictează splendid Kubrick în culori cinematografice, cu *Odiseea spaţială 2001*). Iar maşinile au o tendinţă de a recrea lumea după chipul şi asemănarea lor[910]: distrugerea *animalului* uman şi înlocuirea lui cu cel robotic. Acest gen armaghedonist postindustrial şi cyberpunk, foarte popular în ultimii ani, ar putea fi descris ca fiind *înalt tehnologizat* şi *subuman*.[911]

În cadrul primului scenariu, animalele sunt cele care ne distrug; în cel de-al doilea, sunt roboţii pe care noi înşine i-am meşterit. În ambele cazuri, avem de înfruntat acelaşi lucru: apatia cu care ele/ei ne rup pe noi (oamenii) în bucăţele. În ambele cazuri, umanitatea nu contează nici cât şerveţelul în care-i împachetat un hot dog. Sfâşiat cu tot atâta nepăsare.

Dar ce legătură au toate acestea cu economia?! În primul rând, nu trebuie să fii neapărat psiholog ca să vezi că, la ambele extreme, omul se teme de propriile lui caracteristici psihice. Aceste filme (de groază) sunt, bineînţeles, o reflectare în oglindă a eului nostru interior (inferior? infernal?) – nu imaginea de pe ecran e înfricoşătoare, ci lucrurile spre care arată înăuntrul nostru! Ne temem de ambele extreme din noi înşine: simplul animal şi simplul raţional. Or, noi oamenii trebuie

---

910 Marx atribuie această caracteristică societăţi burgheze industriale: „Într-un cuvânt, ea creează o lume după propria imagine”, Marx şi Engels, *Manifestul Partidului Comunist*.

911 Vezi Punt, „The Prodigal Son and Blade Runner, Father and Sons, and Animosity”.

să stăm exact la mijloc între aceste două extreme, între raţionalitatea cadaverică şi animalitatea emoţiilor incontrolabile. În al doilea rând, umano-animalelor din filmele de groază, precum şi maşinilor mecanice moarte (sau sufletelor moarte) le lipseşte ceea ce Adam Smith consideră a fi caracteristica umană esenţială: *simpatia*. Dacă o pierdem, devenim ori animale, ori maşini. Asta depinde de extrema spre care tindem, spre animalicul din noi sau spre mecanicul-raţional. Avem o spaimă ontologică de amândouă. În al treilea rând, ne temem în subconştient de progresul tehnico-ştiinţific. Ne temem că s-ar putea să fi adus la viaţă ceva care a ieşit de sub control, ceva care a căpătat o „viaţă" proprie, ceva care, în loc să fie controlat de noi, ne controlează şi face praf şi pulbere lumea pe care noi o ştiam şi o iubeam.

Dar n-am adus decât ceva animal şi spontan din pădure, de pe vremea când trăiam natural. Chiar dacă trăim civilizat în oraşe, chiar dacă purtăm cravate şi citim statistici, purtăm cu toţii în noi propriile spirite animale. Trăim din ele, dar ne e teamă de forţa lor elementară. Exact opusul este valabil în ceea ce îi priveşte pe roboţii raţional mecanicişti. Avem nevoie de tehnologie (ba chiar suntem dependenţi existenţial de ea), dar, pe de altă parte, ne e teamă de ea. S-ar părea că ambele extreme au devenit, într-un fel, coşmarul nostru. Dar, din păcate, amândouă fac din noi fiinţe umane. Poate că pacea n-o vom găsi decât atunci când vom învăţa să trăim în armonie cu ele. „Trebuie să aibă loc integrarea subconştientului, ceea ce înseamnă prin sinteza cognitivului cu subcognitivul".[912] Sau nu, căci greşeala cea mai mare a psihoanalizei s-ar putea să fie credinţa ferventă că împăcarea psihologică este posibilă. Se prea poate să fim, pur şi simplu, etern sfâşiaţi între cele două extreme, atârnând suspendaţi între

912 Jung, *Hrdina a archetyp matky* [Eroul şi arhetipul Mamei, după originalul în germană *Heros und Mutterarchetyp*], Výbor z díla [Operele lui C.G. Jung], vol. 8,194.

două forţe pe care nu le vom stăpâni niciodată.

Locul nostru, ca fiinţe umane, este undeva la mijloc. Nu putem cădea prizonierii raţionalului, explicabilului *homo economicus*, aşa cum nu putem să le lăsăm complet cale liberă spiritelor noastre animale.

Visele nu dorm niciodată. Sau eroul din noi

În filmul *Cei ce veghează*[913], există o scenă care arată ca desprinsă dintr-un Armaghedon urban – străzi în flăcări, oameni murind pe baricade. Unul dintre eroii filmului, terifiat, îşi întreabă prietenul, care are un revolver în mână, cu care îi loveşte şi îi împuşcă pe ceilalţi: „Ce mama dracului s-a întâmplat cu noi? Ce s-a întâmplat cu visul american?" Iar celălalt erou, cel cu revolverul, îi răspunde: „Ce s-a întâmplat cu visul american? A devenit realitate! Uite-l, în faţa ta!" Dacă se împlineşte ce ţi-ai dorit şi tu tot nu eşti mulţumit şi ai tendinţa să-ţi doreşti mai mult, e mai mult decât probabil că lucrurile s-ar putea să meargă chiar atât de departe pe cât se descrie în acea scenă apocaliptică.

Visele noastre continuă să ne însoţească – şi să ne influenţeze mai mult decât ne imaginăm. Nu doar în somn, ci şi în timpul zilei. Dacă ar fi să avem un vis al progresului şi dacă ar fi să credem în imperativul creşterilor constante ale standardului de viaţă, atunci tocmai acest vis ar fi acela care ne-ar obliga să ne dăm jos din pat în fiecare luni de dimineaţă şi să ne investim energia în activităţi care nu ne fac plăcere, care nu ne aduc niciun sentiment de împlinire sau care ni se par la propriu respingătoare. Lucrurile de acest fel se constituie atunci într-o închisoare pentru noi, într-o carceră pe care n-o putem vedea, n-o putem pipăi, dar care totuşi ne controlează; visele nu dorm niciodată,

913 *Watchmen*, regizat de Zack Snyder şi ieşit pe ecrane în 2009. Scenarişti: David Hayter şi Alex Tse. Mai multe informaţii, pe *www.imdb.com* (Internt Movie Database).

indiferent dacă noi dormim sau suntem treji.

Dar un asemenea vis ne influenţează şi în alte feluri. Într-o zi vrem să ne simţim aventuroşi, ca Aragorn, aşa că o luăm la goană prin pădure (sau, mai degrabă, prin jungla de asfalt a oraşului, un codru domesticit: barul); într-o altă zi, visul bogătaşului seducător pune stăpânire pe noi, aşa că pornim spre o cină la lumina lumânărilor. De unde vin aceşti eroi interiori şi când anume vorbeşte fiecare e un mare mister. Pe unii i-am luat din basmele bunicii noastre, pe alţii, din mass-media noastră făcătoare de poveşti – filme, cărţi, reclame. Aceste medii (!) mediază (fără să-şi dea seama) poveşti care se tot spun de secole încoace. Arhetipuri de eroi care s-ar putea să fie vechi de mii de ani sunt transmise mai departe, modernizate şi adaptate.[914] Ca să-l citărm pe C. G. Jung: „Eroul ca personaj-*anima* acţionează în folosul persoanei cognitive, ceea ce înseamnă că face ceea ce subiectul în cauză n-ar fi obligat să facă, n-ar putea sau n-ar vrea să facă, dar neglijează conştient să facă… ceea ce are loc în fantezie este o compensare pentru starea sau ţelul sinelui cognitiv. Când vine vorba de vise, aceasta este regula.”[915]

Altădată, filmele se făceau în aşa fel încât să pară că sunt „ca în viaţă”; astăzi, am eu impresia, noi încercăm să ne trăim viaţa în aşa fel încât să fie „ca în filme”. Visele pur şi simplu nu dorm niciodată; şi sunt greu de controlat. În multiplele sensuri ale cuvântului: cel care învaţă cum să-şi controleze visele va fi în stare să-şi controleze şi realitatea.[916]

---

914 Vezi Campbell, *Hero with a Thousand Faces*.

915 Jung, *Hrdina a archetyp matky* [Eroul şi arhetipul Mamei, după originalul în germană *Heros und Mutterarchetyp*], Výbor z díla [Operele lui C.G. Jung], vol. 8, 204-205.

916 Pentru toate aceste motive, eu cred că studierea economiei fără un studiu *dincolo* de economie nu va putea duce niciodată la înţelegerea pe deplin a comportamentului uman. Şi ca atare, neglijarea acestor chestiuni metafizice poate duce la o ştiinţă economică fioros de deprimantă. Mă tem că economia modernă consacrată e foarte aproape

13. Metamatematica

… şi a ne aştepta ca, prin vreo înmulţire sau lărgire a facultăţilor noastre, să ajungem capabili să cunoaştem un spirit, la fel cum ştim totul despre un triunghi, pare tot atât de absurd ca speranţa de-a vedea vreodată un sunet.

George Berkeley[917]

Aproape toate numerele reale sunt iraţionale.

Wikipedia[918]”

Fără îndoială, matematica a devenit limbajul principal al economiei moderne. Acest lucru a fost deja descris de George Stigler în 1965: „Suntem deja în plină eră a cuantificării. Acum suntem înarmaţi cu un arsenal care dă pe-afară de atâtea tehnici ale analizei cantitative şi cu o putere – prin comparaţie cu simţul practic neantrenat – comparabilă cu cea a tunurilor care i-au spulberat pe arcaşi”.[919] Iar economia a profitat cât a putut de aceste oportunităţi. În ziua de azi, economia este în mod clar cea mai matematică dintre toate ştiinţele sociale, iar dacă are vreun soi de exemplu ştiinţific, acesta ar fi fizica (care nu e un domeniu al ştiinţelor sociale, precum te-ai aştepta). Şi chiar aşa: dacă ar fi să deschidem un manual de teorie economică avansată (sau oricare dintre revistele academice ale domeniului) şi l-am îndepărta de ochi doar atât cât să fie vag lizibil, ar arăta ca o pagină dintr-un manual de fizică.

În prima parte a acestei cărţi am încercat să arăt că gândirea economică, de-a lungul istoriei, a fost

---

de acest punct.

917 Berkeley, *A Treatise Concerning the Phnciples of Human Knowledge*, part 3, 97.

918 http://en.wikipedia.org/wiki/Irrational_number.

919 Stigler, *Essence of Stigler*, 113.

dintotdeauna semnificativ influenţată de curentele filosofice şi religioase şi că a avut mereu un conţinut etic. Ştiinţa economiei, aşa cum am ajuns s-o cunoaştem din operele părinţilor ei fondatori, aşa era.

Ulterior, însă, şi cel mai mult în secolul XX, gândirea economică a fost influenţată îndeosebi de determinism, cartezianism mecanicist, raţionalism matematic şi utilitarism individualist simplificat. Apariţia acestor influenţe a schimbat economia, aducând-o în forma pe care o cunoaştem din manualele zilei de azi. Este o economie plină de ecuaţii, de grafice şi cifre, de formule… ei da, de matematică! În economie, nu prea mai găsim acum decât foarte puţină istorie, psihologie, filosofie sau vreo altă abordare mai amplă din sfera ştiinţelor sociale.

Să ardem matematica?

Apariţia tehnologiei moderne a calculatoarelor – care pot să lucreze cu cantităţi năucitoare de date şi care permit testarea unor noi ipoteze – a adus cu sine o reală revoluţie în economie. Foarte interesant, a fost convingerea economiilor planificate central din blocul sovietic cum că, graţie capacităţilor sporite de calcul matematic computerizat, planificatorii vor avea posibilitatea să substituie mecanismelor pieţei un demers centralizat de stabilire a preţurilor „optime”. Pentru aceşti planificatori de tip sovietic, rostul matematicii era să devină un instrument de planificare şi conducere a economiei.

Surprinzător, la începutul secolului XXI, matematizarea comportamentului uman este inerentă nu economiei planificate centralizat (unul dintre factorii care au stat în spatele prăbuşirii ei a fost tocmai incapacitatea de a proiecta comportamente umane „optime”), ci economiei de piaţă liberă. În ziua de azi, tocmai cel mai dezvoltat sistem de piaţă este cel care pune atât de mult

accent pe modelarea matematică şi pe predicţia economică. Cum a ajuns ştiinţa economiei, dintr-un domeniu al filosofiei morale, să fie o ştiinţă în cea mai mare parte matematică?

Alfred Marshall, unul dintre părinţii fondatori ai economiei matematice, scotea în evidenţă, cu aproape o sută de ani în urmă, rolul matematicii *numai ca limbaj* – şi nu ca „motor al interogaţiei". Să citărm în întregime afirmaţia celui care s-a aflat la debutul întregii epoci a matematizării economiei moderne:

În ultimii ani, m-am bazat tot mai mult pe regulile următoare: (1) foloseşte matematica drept limbaj de prescurtare, şi nu ca motor al interogaţiei, (2) ţine-te de ea până când ai terminat, (3) tradu totul în vorbe, (4) apoi ilustrează prin exemple care să fie importante în viaţa reală, (5) dă foc la matematică, (6) dacă nu-ţi iese cum trebuie pasul patru, arde şi numărul trei. Pe aceasta din urmă am aplicat-o adesea… Eu cred că trebuie să faci tot ce poţi pentru a-i împiedica pe oameni să folosească matematica, acolo unde limbajul uzual este tot atât de scurt ca şi cel matematic.[920]

Astfel, în monumentala lui lucrare *Principiile economiei*, care a devenit o Biblie economică pentru începutul secolului XX, „Marshall şi-a trimis în anexă sistemele formale. Dar, aşa cum explică studentul lui, Keynes, (…) el a făcut-o pentru a nu da impresia că matematica vine ea însăşi, de una singură, cu răspunsuri la problemele din viaţa reală". Şi [921]poftim, la o sută de ani după Marshall, exact aşa s-a şi întâmplat!

Matematica în economie

920 P. Groenewegen, *A Soaring Eagle: Alfred Marshall 1842-1924*, 413; citat în Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 22.
921 Emmer, *Mathematics and Culture*, 105.

În ciuda avertismentelor lui Marshall din ultimul secol, matematizarea economiei şi a comportamentului uman este tot mai mult susţinută. În anul 1900, matematicianul francez Louis Bachelier şi-a scris disertaţia luând ca temă mişcarea preţurilor acţiunilor la Bursa de la Paris. Bachelier a constatat că este posibil să fie luate în considerare participaţiile micilor acţionari ca influenţe independente asupra bursei, aplicându-li-se legile fenomenelor aleatorii prin diviziune normală – curbele gaussiene.[922] Aceste idei au fost culese de economistul şi matematicianul Irving Fisher, care, în cartea lui intitulată *Natura capitalului şi a venitului*, a pus bazele a ceea ce urma să se numească mai târziu „evoluţia aleatorie", ca teorie pentru explicarea fluctuaţiilor pe care le înregistrează preţurile acţiunilor pe pieţe.[923] Fisher a înfiinţat o companie de consultanţă care culegea date despre acţiuni, crea indici şi le oferea recomandări investitorilor. În anii 1920, el şi-a câştigat un mare renume, pe lângă succesul financiar. De asemenea, a devenit celebru şi pentru comentariile făcute cu zece zile înaintea crahului de pe bursa newyorkeză, când a spus că acţiunile atinseseră un nivel permanent ridicat.[924] Ironia face că statisticile nu l-au ajutat deloc să prevadă Vinerea Neagră din 1929, când a pierdut tot ce investise în acţiuni la bursă.

În 1965, Eugene Fama a formulat ipoteza pieţelor raţionale. Convingerea că piaţa este raţională şi cuantificabilă a devenit pilonul principal al economiei financiare, timp de patruzeci de ani. Dar această ideologie bazată pe matematică a pieţei libere a fost oarecum perturbată de ultima mare criză financiară.

---

922 Fox, *The Myth of Raţional Markets*, 6.

923 *Ibid.*, 13.

924 „Fisher Sees Stocks Permanently High", *The New York Times*, 16 octombrie 1929, 8.

Până şi Alan Greenspan, multă vreme conducătorul Băncii Rezervelor Federale Americane şi un suporter convins al pieţelor libere şi al abordării laissez-faire, a anunţat în octombrie 2008 că poziţia sa de adept al pieţei libere (şi al minimizării oricărui fel de reglementare) a fost una greşită.[925] Niciun fel de modelare matematică nu i-a putut ajuta pe participanţii la piaţă să evite crahul. Modelele vor fi întotdeauna imperfecte, iar una dintre raţiunile acestei imperfecţiuni matematice este faptul că nu se poate introduce în ecuaţii tot comportamentul uman. Există unele comportamente pe care nu vom fi niciodată în stare să le reprezentăm printr-un model predictiv.

Din nou, aceasta nu este o critică adusă matematicii, nici economiei matematice. Mai degrabă, este un memento, un îndemn, pentru a nu uita niciodată că gândirea economică cuprinde mult mai multe aspecte decât simplă matematică aplicată şi că trebuie să le înţelegem pe toate dacă vrem să putem vorbi despre comportamentul uman. Pentru aceasta, matematica ne este utilă, dar nu şi suficientă. Nu reprezintă decât vârful aisbergului. Dedesubt se află probleme în mult mai mare măsură fundamentale, probleme pe care noi am încercat să le dezbatem în tot cuprinsul acestei cărţi.

Bine, deci de unde a venit matematica şi cum de s-a despărţit economia de principiile eticii? În niciun caz n-aş putea acoperi aici toate faţetele acestei probleme[926], aşa că mă voi limita la doar câteva exemple şi idei pe care le consider interesante (parţial făcând referire la anumite

---

925 Lanman şi Matthews (23 octombrie 2008), „Greenspan Concedes to «Flaw» in His Market Ideology”, Bloomberg.com.

926 Pentru aceasta există autori mult mai bine pregătiţi decât mine, cum ar fi E.R. Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*; Mirowsky, *More Than Light: Economics as a Social Physics*, *Physics as Nature's Economics* şi *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science*; Blaug, *The Methodology of Economics*; şi, în sfârşit, dar nu cea din urmă, Deirdre McCloskey, în cartea ei *The Secret Sins of Economics*.

probleme de interpretare eronată a cercetării matematice în economie). Nu vreau să „combat” matematica, pe care eu o consider un instrument extrem de eficace şi de util, precum şi un subiect de cercetare interesant şi exigent. Aş vrea, totuşi, să-mi exprim rezervele faţă de credinţa multor economişti cum că matematica este capabilă să conţină şi să descrie întreaga lume reală. De multe ori, noi, economiştii, nici măcar nu suntem cu adevărat conştienţi de ceea ce spunem cu modelele noastre. Iar aceasta, din cauză că dedicăm mai multă atenţie metodelor (matematice), în locul problemelor cărora li se aplică metodele respective.

Numerele ca metafizică

Descoperirile din domeniul geometriei, mai ales cele din Grecia antică, sunt considerate începuturile matematicii moderne. Contribuţia lor nu este contestată de nimeni, mai ales graţie volumului mare de lucrări păstrate.[927] Cu toate acestea, o serie întreagă de civilizaţii ajunseseră la virtuozitate matematică mult înaintea grecilor. Mai multe construcţii abstracte pe care le folosim şi-n ziua de azi provin, de exemplu, din vechiul Babilon. „Împărţirea cercului în 360 de unităţi şi-a avut originea în astronomia babiloniană… Astronomul Ptolemeu (secolul al II-lea al erei noastre) i-a urmat pe babilonieni în această privinţă”. Bab[928]ilonienii foloseau atât numerotarea în bază 6, cât şi numerotarea în bază 10, amestecându-le liber (la fel ca noi astăzi: un minut are 60 de secunde şi o oră are

927 Am putea desemna gândirea conceptuală drept una dintre cele mai însemnate contribuţii ale civilizaţiei eline la matematica modernă. Ideea de a delimita doar o parte din semnificaţia a ceva, definind-o cât mai precis posibil, astfel încât să putem continua să lucrăm cu ea, nu este deloc una banală, iar fără ea, nici matematica, nici ştiinţa contemporană nu ar fi fost posibile.

928 Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, vol. 1,13.

60 de minute, dar o secundă are 1.000 de milisecunde etc.); ei cunoşteau fracţiile, numerele exponenţiale şi rădăcinile; rezolvau ecuaţii algebrice şi geometrice; şi într-un tabel e rezolvat un sistem de 10 ecuaţii (majoritatea liniare) cu 10 necunoscute. În [929]ceea ce priveşte geometria, cunoşteau numărul π şi îl rotunjeau la 3 sau, mai precis, la 3⅛.

Vechii egipteni, de la care s-au inspirat adesea grecii, aveau cunoştinţe foarte avansate de matematică şi geometrie, aşa cum se poate aprecia şi după construcţiile lor. Iar în toate aceste culturi, matematica era aproape inseparabil legată de filosofie şi misticism.

În cazul evreilor, istoria numerelor a avut, de asemenea, o evoluţie extraordinară. În ciuda faptului că multe dintre construcţiile pomenite în *Vechiul Testament* erau descrise amănunţit cu ajutorul cifrelor (instrucţiunile pentru Arca lui Noe[930], de exemplu, sau primul templu[931]), alte numere par să fie foarte vagi. De exemplu, în timpul crcării lumii, Dumnezeu alternează constant între forma de singular şi cea de plural. În mod similar, pe parcursul vizitei celor trei Oameni la Avraam, înainte de distrugerea Sodomei şi a Gomorei, formele de singular şi de plural ale vizitatorilor oscilează tot timpul. Şi că tot veni vorba de Avraam: în ciuda negocierilor sale stăruitoare cu Dumnezeu, legate de numărul de oameni drepţi suficient de mare încât să salveze Sodoma, rezultatul pare să fie un exemplu de-a dreptul pitoresc al faptului că, de fapt, nu este vorba de numere – nu are loc nicio numărătoare concretă a celor 10 oameni drepţi, în cadrul poveştii, ca şi cum întreaga negociere numerică oricum ar fi fost complet lipsită de relevanţă.[932]

Totuşi, în ceea ce priveşte numerele, „«ştiinţa»

929 *Ibid.*, 9.

930 Facerea 6:13-15.

931 Ieşirea 30.

932 Facerea 18-19.

iudaică a gematriei (o formă de misticism cabalistic) avea la bază un fapt, acela că fiecărei litere din alfabet îi corespundea o valoare numerică, pentru că evreii foloseau litere pentru reprezentarea numerelor… În profeţia lui Isaia (21:8), leul pronunţă căderea Babilonului, pentru că literele cuvântului aramaic care înseamnă «leu» şi cele din cuvântul «Babilon» dau, însumate, aceeaşi valoare". Ave[933]m cunoştinţă de ceva similar şi din vremea Noului *Testament: în* „Apocalipsa", numărul Fiarei este calc*ulat! „A*ici este înţelepciunea. Cine are pricepere, să socotească numărul fiarei; căci este număr de om. Şi numărul ei este şase sute şaizeci şi şase".[934]

Dar să ne întoarcem la Grecia antică. „Numerele, cea mai presus dintre ştiinţe, eu le-am inventat"[935], proclamă Eschil în secolul al IV-lea înaintea erei noastre, prin gura personajului principal care dă titlul piesei sale *Prometeu*. Grecii considerau realmente matematica un foarte important instrument *filosofic* pentru explorarea lumii. Din punctul de vedere al şcolii pitagoreice, este cel mai important instrument; numărul chiar era considerat a fi cel mai elementar principiu al cosmosului însuşi. „Numărul a fost primul lor principiu în demersul de explicare a naturii… De unde şi doctrina pitagoreică «toate lucrurile sunt numere». Spune Filolaus, un faimos pitagorean din secolul al V-lea: «De n-ar fi numărul şi natura sa, nimic din ce există n-ar fi limpede pentru nimeni, nici în sine, nici în relaţia sa cu alte lucruri… Se poate observa cum numerele îşi exercită puterea nu doar în treburile demonilor şi ale zeilor, ci şi în tot ce fac şi ce gândesc oamenii, în toate meşteşugurile şi în muzică". Platon [936]continuă tradiţia

933 Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, voi. 1,13.

934 Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul 13:18.

935 Eschil, *Prometeu*, 459.

936 Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, vol. 1,147-148.

pitagoreică, văzând în contemplarea de ansamblu a adevărurilor matematic-filosofice cea mai nimerită activitate care să conducă la o cunoaşte*re mistică* adevărată. Precum bine ştim din capitolele anterioare, acest raţionament e aproape identic cu cel al fondatorului ştiinţei moderne, Descartes, singura deosebire fiind aceea că gânditorul francez nu vedea o cunoaştere mistică în spatele matematicii, cu toate că el însuşi nu era străin de experienţe mistice, aşa cum am încercat să arătăm mai devreme.

În chip poetic locuieşte omul

Prin Descartes, matematica şi mecanica au început să fie percepute ca personificare a raţiunii şi a raţionalităţii şi, mai mult, a adevărului perfect. Matematica a devenit limbajul pe care trebuie să-l folosim atunci când vrem să exprimăm un adevăr ştiinţific, un model sau un principiu. În economia din ziua de azi, modelele de reprezentare a societăţii trebuie să fie întreţesute cu matematica. Omul economic este un modul care calculează tot timpul utilitatea marginală şi costul, care evaluează costul de oportunitate al timpului liber şi căruia îi pasă de alocarea optimă a resurselor sale. În acest sens, principiul lui Heidegger, „în chip poetic locuieşte omul”[937], a încetat de mult să mai fie valabil; astăzi, omul locuieşte pe acest pământ în chip matematic. O convingere implicită predomină azi: cu cât o problemă dată (sau un răspuns) se exprimă în limbaj matematic, cu atât stă pe un piedestal de cunoaştere mai reală şi „mai bună”. Răspunsurile de acest fel sunt percepute ca fiind mai relevante şi, ca atare, ca să zicem aşa, „mai adevărate”.

Economistul Piero Mini remarcă următorul lucru: Newton a avut nevoie să rezolve o problemă de fizică, drept pentru care şi-a creat propriul sistem de calcul. El şi-

937 Heidegger, *Philosophical and Political Writings*, 265.

a dezvoltat matematica în chip de instrument – pentru a putea lucra mai uşor cu realităţile observate şi a-şi simplifica astfel munca. Economia, din câte se pare, face adesea tocmai pe dos: creează modele ale lumii (şi ale omului) în aşa fel încât să se potrivească cu cerinţele matematicii.[938] Dar ce găsim atât de frumos la matematică, încât să devină seducător pentru noi?[939]

Frumoasa matematică – nu e ea de vină

Multe dintre lucrurile pe care vrem să le ştim despre fenomenele economice pot fi descoperite şi enunţate fără niciun fel de rafinamente tehnice, şi cu atât mai puţin matematice, ale unor moduri obişnuite de gândire, şi fără nicio prelucrare elaborată a unor cifre statistice.[940]

Joseph Schumpeter

În legătură cu citatul de mai sus din opera unuia dintre cei mai mari economişti, Joseph Schumpeter, aş vrea să adaug că abstractizarea nu ştie, paradoxal, cum să trateze cele mai simple operaţii. George Berkeley a exprimat concis ideea: „Cele mai banale lucruri din lume, lucrurile cu care suntem cel mai intim familiarizaţi şi pe care le cunoaştem prefect, atunci când sunt considerate într-un mod abstract, ne apar straniu de dificile şi de

938 Mini, *Philosophy and Economics*, 84, 88.

939 Avantajele matematicii ca instrument sunt indiscutabile. Printre caracteristici s-a numărat dintotdeauna claritatea: unu este întotdeauna unu (deci nu 0,999999 şi nici 1,000001). Matematica însăşi este exactă, clară — nu este vagă. Avantajul ei constă în aceea că, în sine, furnizează rezultate clare, este coerentă şi este universală. Matematica poate să meargă prin zone abstracte ale gândirii, unde simţurile noastre nu sunt de ajuns. Pentru că este strict precisă, ne ascute mintea.

940 Schumpeter, „The Common Sense of Econometrics”, 5; aceasta a fost prima ediţie a *Econometricii*. Alte texte, însă, au susţinut într-o anume măsură abordarea matematizată. Vezi Shionoya, *Schumpeter and the Idea of Social Science: A Metatheoretical Study*, 44.

incomprehensibile”.[941]

Cel mai mare miracol al gândirii matematice este acela că *unele elemente* din lumea fizică în care trăim se comportă, până la un punct, conform acelei creaţii abstracte şi pur umane: matematica. Sau cel puţin aceasta este impresia creată.[942] Grecii erau conştienţi de aceste mistere şi foarte atenţi la cum să facă legătura între aceste două lumi – sau cum să n-o facă. Deoarece matematica manifestă următoarele caracteristici: „Entităţile numerice există în şi prin ele însele. Ele îşi au existenţa înlăuntrul lor, nu fac referire la nimic, nu arată spre nimic, nu reprezintă nimic, nu apără nimic, nu indică nimic şi nu înseamnă nimic în afară de ele însele. Ele există în minte… ele creează o lume numai a lor, în care trebuie să înveţi cum să intri, în care să fii hirotonit ca să te statorniceşti.”[943]

Dar mai apoi a existat o „identificare a lumii naturale cu lumea geometrică… până mai ieri dispreţuite, ocupaţiile pământeşti – calculele şi contabilitatea… tehnologia şi mecanica au fost ridicate nu doar de la nivelul de îndeletniciri vulgare la rang de artă elevată, ci direct la nobilul statut deţinut de ştiinţa regală a matematicii”. Cu adev[944]ărat, nu matematica trebuie blamată pentru aplicaţiile ei incorecte. Responsabilă este proasta alegere a substitutelor, a numerelor reprezentante sau aplicarea unor metode nepotrivite cu realitatea. Dacă un pod se prăbuşeşte, de vină nu e matematica, e constructorul care a aplicat greşit formulele de calcul – în acelaşi timp, se prea poate ca el să nu fi comis nicio eroare matematică.

941 Berkeley, *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 127.

942 Platon întreabă: cum e posibil ca în această lume schimbătoare, care curge, să se poată găsi ceva neschimbător, invariabil? Vezi *Philebus*, 15b.

943 Neubauer, *O čem je věda?* [Despre ce este ştiinţa?], 72-73. Traducerea autorului.

944 *Ibid.*, 74.

Eroarea tinde să fie nu în matematică, ci în modul cum este aceasta din urmă folosită.

Matematica este *universală*, dar, la fel ca şi cu orice limbă străină, trebuie să-i învăţăm regulile. În aceasta constă forţa uriaşă a matematicii, dar şi periculosul ei farmec seducător – când începe să pretindă mai mult decât ţine de domeniul ei. Adeseori, mândria pentru aspectele pozitive ale matematicii duce la un soi de „purism matematic", dacă nu chiar „extremism matematic", care merge până la a refuza orice lucru care conţine vreo inexactitate sau vreo fărâmă de subiectivitate.

A spune că matematica este universală nu înseamnă că matematica ar fi imuabilă. La fel ca orice alt construct artificial, trebuie să se schimbe atunci când i-a venit vremea. Dacă un construct nu este „la înălţimea aşteptărilor", dacă nu face lucrul pentru care noi l-am creat, ne vom gândi la un altul, vom inventa unul nou. Sigur, unele părţi ale matematicii, cum ar fi algebra, nu sunt decât limbaje, tautologii folositoare, instrumente, iar aici probabil că nu vom vedea niciun fel de surprize. Situaţia se schimbă însă complet la temelia pe care se bazează aceste construcţii. Aşa cum se poate uşor demonstra, din când în când avem nevoie de o „nouă" matematică. Să luăm exemplul paradoxului lui Russell. Bertrand Russell a arătat că teoria mulţimilor de la vremea aceea ducea la rezultate nedorite (!). Ca urmare, era necesar să fie creată o nouă teorie a mulţimilor, în care numai anumite grupuri de obiecte puteau fi considerate mulţimi.[945] Aşadar, le-am reconstruit în aşa fel încât să ajungem la concluziile pe care le doream. Teoria a trebuit să se schimbe pentru ca noi să scăpăm de paradox.

Pur şi simplu, cu matematica e la fel ca şi cu toate

945 La începutul secolului XX, se considera că orice grup definit de obiecte putea fi socotit o mulţime. Datorită paradoxului Russell, s-a demonstrat că acest lucru nu poate fi susţinut. Conceptele moderne de teoria mulţimilor admit, pe lângă noţiunea de mulţimi, şi noţiunea de clase.

celelalte ştiinţe ale noastre. Le considerăm adevărate până în momentul în care dăm peste o problemă sau un paradox ale insuficienţei sau imposibilităţii de rezolvare; iar atunci crcăm/inventăm o nouă abordare.

Seducătoarea matematică

O fascinaţie pentru eleganţa matematicii şi-a găsit refugiul sigur în economie. Probabil cel mai mare dezavantaj sau neajuns al matematicii este tocmai caracterul ei atrăgător, care ne seduce s-o folosim prea des – pentru că pare să fie atât de elegantă, de robustă, de precisă şi de obiectivă.

Pe de altă parte, eleganţa matematicii nu este nici chiar atât de surprinzătoare, nici chiar atât de miraculoasă, dacă ne reamintim că matematica este o invenţie pur umană şi, în realitate, ea nu există. Nu are nicio legătură cu lumea exterioară – această legătură trebuie să fie adăugată din afară – de exemplu, prin fizică sau ingineria construcţiilor. Matematica este o creaţie pur abstractă a minţii noastre – nimic mai mult, nimic mai puţin. Ea este atât de elegantă şi perfectă tocmai pentru că aşa am gândit-o noi să fie; matematica, *în fapt*, nu este reală.

Matematica este pură tautologie. În această privinţă, nu este decât un construct abstract, un limbaj, un sistem de formule (utile) care se referă reciproc una la cealaltă. Tocmai de aceea Ludwig Wittgenstein, unul dintre marii logicieni ai secolului trecut, spunea că „propoziţiile logicii sunt tautologii”[946] şi că „logica este transcendentală… matematica este o metodă logică… într-adevăr, în viaţa reală un enunţ matematic nu este niciodată ceea ce vrem”. Da, mat[947]ematica rămâne numai o metodă, iar matematica pură este fără conţinut. Bertrand Russell, unul dintre cei

946 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.1.
947 *Ibid.*, 6.2.

mai renumiţi gânditori din sfera logicii, a matematicii şi a filosofiei a descris cel mai bine lucrurile: „Astfel, matematica poate fi definită ca subiectul în care nu ştim niciodată despre ce vorbim, nici dacă ceea ce spunem este adevărat”. Nu se p[948]oate contesta că economiştii au găsit o serie de aplicaţii practice pentru limbaje matematice abstracte; dar un slujitor bun poate fi şi un stăpân rău. Observaţia lui Wittgenstein este şi ea, din păcate, valabilă aici: „Limitele limbajului meu înseamnă limitele lumii mele”. Dacă ma[949]tematica a devenit limbajul economiştilor, atunci trebuie să punem la socoteală şi rezultatele, anume că, procedând astfel, ne-am limitat în consecinţă propria lume.

Economia teoretică nu are decât două posibile „reazeme” în realitate. Primul este mecanismul ipotezelor, iar cel de-al doilea, testarea empirică a rezultatelor modelului. Şi totuşi, în economie se întâmplă adesea un lucru neplăcut: modelul nu are ipoteze realiste şi rezultatele sale se contrazic adesea cu realitatea sau pot fi explicate prin două modele concurente, care nu spun acelaşi lucru. Şi-atunci, ce mai rămâne din ştiinţa economiei? Numai mijlocul, submulţimea zâmbitoare a matematicii şi a înaltelor statistici.[950] Matematica are tendinţa să împingă la o parte orice fel de concurenţă mentală şi să iasă de sub control, dacă nu e ţinută în frâu. Acest lucru este splendid ilustrat în următoarea poveste: „Platon ne arată cum Glaucon, un nobil oarecare, descoperă în el însuşi, printr-o conversaţie cu Socrate, o dragoste intensă pentru activitatea pură şi stabilă a raţionamentului matematic, o dragoste care îi impune să denigreze multe dintre lucrurile pe care punea mare preţ înainte”.[951] Dacă gândim matematic, putem realiza multe

948 Russell, *Mysticism and Logic*, 76.

949 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.6.

950 Vezi şi Mini, *Philosophy and Economics*, 8.

951 Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 5.

lucruri, dar putem şi să pierdem accesul la multe alte faţete preţioase ale vieţii. Să te gândeşti în termeni matematici la suflet (sau la dragoste) este cu siguranţă posibil, dar îi poate face mai mult rău decât bine. Dacă vom judeca drept cu adevărat ştiinţifice numai lucrurile care pot fi traduse în limbaj matematic, cele de felul emoţiilor şi al sufletului (şi al iubirii) vor cădea într-un fel de categorie ontologică inferioară.

Şi, dacă tot am pomenit de subiectul emoţiilor, aşa cum transpare din exemplul mai sus menţionat cu Glaucon, matematica însăşi stârneşte reacţii afective („o dragoste intensă pentru activitatea pură şi stabilă a raţionamentului matematic"), ceea ce înseamnă că omul poate, cel puţin după cum spune Platon, să iubească matematica, şi încă pasionat. (Ea poate fi şi detestată, după cum ştim de la şcoală.)

Dacă matematica nu se bazează pe realitate, ea are o tendinţă spre a ne duce pe căi greşite. Trebuie să fim cu mare grijă, pentru ca abstracţiunea să fie confruntată cu realitatea, în economia teoretică, acest lucru este adesea imposibil. În cartea ei *Păcatele secrete ale economiei*, Deirdre McCloskey semnalează faptul că o mare parte din economia teoretică contemporană nu e altceva decât un joc intelectual cu ipotezele. „Un enunţ tipic în «teoria» economică ar fi: «dacă informaţia este simetrică, există un echilibru al jocului», sau «dacă oamenii sunt raţionali în aşteptările lor, atunci există un echilibru al economiei în care politica publică a guvernului devine inutilă»… Bun, şi-acum să ne imaginăm o mulţime alternativă de ipoteze… Ches[952]tia asta n-are nimic surprinzător sau abscons: schimbarea ipotezelor de la care ai pornit va schimba şi concluziile la care ajungi… Şi tot aşa, de nu ştiu câte ori,

952 Pe deasupra, câmpul de posibilităţi pentru schimbarea ipotezelor este şi el realmente nelimitat. De obicei, e suficient să adăugăm vreo motivaţie umană alta decât interesul propriu sau motivul X ori Y pentru care cineva deţine sau nu deţine toate informaţiile (sau informaţii simetrice, informaţii aleatorii etc.).

până ce economiştii obosesc şi pleacă acasă… Eu mi-am exprimat admiraţia faţă de matematicile pure şi faţă de concertele lui Mozart. Foarte bine. Dar economia se presupune că este un demers de cercetare a lumii, şi nu pură gândire”.[953]

Econometru (curi)

Mulţi economişti (şi o mare parte din publicul profan) concep astăzi în mod îngust economia ca reducându-se la econometrie.[954] Dar se pare că *profeţiile de model* din domeniul economic (şi din altele) se comportă „bine” atunci când realitatea se comportă şi ea (întâmplător sau prin coincidenţă?) conform modelelor (prin urmare, dacă nu variază prea mult faţă de observaţiile anterioare pe care se bazează modelele respective).

Aplicarea exagerată a matematicii are, în mod paradoxal, cel puţin în cazul economiei, o tendinţă spre a masca realitatea. Cum scria Wassily Leontief, un laureat al Premiului Nobel pentru Economie: „Din nefericire (…) entuziasmul necondiţionat pentru formularea matematică tinde adesea să ascundă substanţa de fond efemeră din spatele impunătoarei faţade de semne algebrice (…) în niciun alt câmp de cercetare empirică [faţă de cel al economiei], nu s-a mai folosit o maşinărie atât de masivă şi de sofisticată, cu rezultate atât de nesemnificative (…) Majoritatea acestor modele rămâne apoi cu titlul de inventar teoretic, fără nicio aplicaţie practică”. Conform rep[955]utatului economist ceho-american Jan Kmenta, unele teorii econometrice bazate pe serii cronologice nu fac altceva decât „să îndepărteze econometria de economie. De pildă, e greu de crezut că tot ce poate spune o

953 McCloskey, *The Secret Sins of Economics*, 43-44.

954 În principiu, econometria încearcă să introducă toate elementele componente nedeterministe şi aleatorii într-un reziduu.

955 Leontief, „Theoretical Assumptions and Nonobserved Facts”, 1, 3.

persoană cu studii economice despre generarea PIB-ului este că aceasta va fi determinată de o tendinţă istorică şi de o perturbaţie stohastică”.[956]

David Hendry[957] critică ironic această abordare, printr-o analiză a influenţei furtunilor asupra inflaţiei din Marea Britanie. Influenţa reieşită din calcule era *foarte semnificativă*. Iar rezultatul era chiar *mai semnificativ* decât tentativele de a explica inflaţia prin cantitatea de bani din economie. Amuzant, nu-i aşa? Din nefericire, cu analiza econometrică putem adeseori obţine rezultate la fel de lipsite de valoare, dar pentru *absurdităţi care nu sar chiar atât de tare în ochi*; şi-atunci cum să ne dăm seama că ele sunt intuitiv greşite, dacă intuiţia noastră rămâne mută (sau dacă noi am pus întrebarea greşită?) Din acest motiv, matematica nu este decât un subinstrument important pentru oamenii de ştiinţă ai economiei; un economist trebuie să fie echipat cu un bagaj mult mai vast de cunoştinţe sociale şi istorice. Numai atunci va putea un economist să distingă între asemenea absurdităţi şi cauzalităţile „mai credibile”. Umanul din noi este ceea ce ne deosebeşte de computere.

Şi totuşi, poate cea mai ascuţită critică la adresa econometriei a venit în 1980, când Jeffrey Sachs, Christopher Sims şi Stephen Goldfield au declarat: „Am putea merge mai departe şi să spunem că, între exponenţii macroeconomiei teoretice, metodele convenţionale (ale modelării macroeconometrice) au fost nu doar atacate, ci au fost discreditate. Practica utilizării modelelor econometrice pentru a prevedea rezultatul probabil al unor opţiuni diferite de politică publică (...) este larg considerată a fi nejustificată, dacă nu chiar sursa principală a recentelor probleme”.[958]

---

956 Recenzia lui Kmenta *A Guide to Econometrics* de Peter Kennedy, 2003.

957 Hendry, „Econometrics: Alchemy or Science?”, 387-406.

958 Sims, Goldfield, Sachs, *Policy Analysis with Econometric Models*,

Adevărul este mai vast decât matematica

Dar să ne întoarcem la matematică, din excursia noastră în lumea econometriei! Se afirmă adeseori că matematica ar fi completă şi coerentă, obiectivă, că nu conţine niciun fel de contradicţii. Lovitura de graţie dată acestei noţiuni obiective (adică de a descrie întreaga realitate numai prin câteva axiome general admisibile şi reguli pentru aplicarea lor) a fost dată în anul 1931 de reputatul matematician ceh Kurt Gödel, născut la Brno. Prin faimoasa lui teoremă a caracterului incomplet, el a dovedit că nicio teorie coerentă cu conţinut de aritmetică elementară nu poate să probeze ca adevărate sau neadevărate toate argumentele pe care doreşte să le probeze. Mai simplu spus, nu toate întrebările matematice sunt calculabile sau pasibile de un răspuns. De atunci încoace, am tot auzit despre „adevărat, dar nu şi demonstrabil", chiar şi în matematică. Una dintre implicaţiile directe este aceea că nu vom putea niciodată dovedi tot ceea ce *ştim* că este adevărat. Cu alte cuvinte, gândirea noastră naturală posedă o scară mai vastă de amplitudine pentru un simţ al adevărului care să epuizeze (ne) adevărul enunţurilor, decât abordările formale pe care le putem inventa. Rezultatul lui Gödel este unic prin aceea că nimeni nu se aştepta la el, iar matematicienii şi filosofii se luptă până-n ziua de azi cu teorema lui. După Gödel, un sistem poate fi ori coerent, ori complet – nu se poate să fie şi, şi, iar noi trebuie să alegem ori una, ori alta. În ziua de azi şi în această epocă, cunoaşterea se întoarce derutată către o combinaţie între intelect şi emoţie/intuiţie – sau măcar necesitatea de reevaluare a noţiunii de raţiune.

Interesant este că şi Kierkegaard vorbeşte despre imposibilitatea de a înţelege lumea reală în formă

sistemică abstractă: „Un sistem logic e posibil; un sistem existenţial e imposibil”.[959]

Determinism şi simplu nu e frumos

Secolul al XIX-lea a fost dominat de determinism sau convingerea că evoluţia lumii este dată mecanic de stările sale curente şi anterioare. Determinismului îi vine greu să lucreze cu caracterul aleatoriu, cu hazardul, şi atunci explică aceste fenomene printr-o lipsă de cunoaştere despre cauzele lor. Fizica newtoniană este un simbol al determinismului. Chiar dacă poziţia i-a fost mult slăbită de apariţia fizicii cuantice, determinismul rămâne ferm ancorat în economie. Reprezentările lumii ca un sistem de ecuaţii, cu condiţii iniţiale şi cu credinţa că, dacă evităm şocurile externe, putem descrie la infinit evoluţia lumii, sunt tipice pentru o mare parte din economia modernă.

Comportamentul uman, bineînţeles, este adesea greu previzibil. Determinismul ţine atunci de economie doar într-o măsură limitată, şi tocmai în aceasta rezidă o diferenţă fundamentală între economie şi fizica newtoniană. Din păcate, publicul profan are alte aşteptări. Cu cărţile lor groase, pline de ecuaţii şi derivate, cu premiile lor Nobel şi diplomele acordate de universităţi prestigioase, economiştii trebuie, aşa cum sună credinţa populară, să fie capabili să spună când se va termina o criză economică şi ce mijloace – ce medicamente – trebuie să fie folosite pentru ca ea să se termine cât mai repede. Numai că aceasta este o mare greşeală. Economia rămâne în continuare o ştiinţă socială, şi nu, cum pretinde uneori că ar fi, o ştiinţă naturală. Doar pentru că folosim o *grămadă de matematică*, asta nu înseamnă că suntem o ştiinţă exactă (şi numerologii apelează mult la matematică!).

---

959 Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 999.

Keynes a prezis: „Nu e departe ziua când problema economică se va duce în spate, acolo unde îi este locul, iar prim-planul sufletului şi al capului vor fi ocupate sau reocupate de problemele noastre reale – problemele vieţii şi ale relaţiilor dintre oameni, ale creaţiei şi comportamentului şi religiei”.[960] Această zi pare să fie încă mult îndepărtată în viitor, în ciuda sporului incredibil de avuţie. Chiar şi aşa, nu matematica este de vină. Dar sunt convins că economia, care – din cauza accentului pus pe matematică, *exclusiv* – adeseori neglijează abordarea mai largă a societăţii de către ştiinţa socială (societatea este *nu numai economia*) şi care pretinde că noi înţelegem economia şi întregul context social, ba chiar putem să prezicem viitorul… ei da, că această concepţie este de blamat.

14. Stăpânii adevărului

ŞTIINŢĂ, MITURI ŞI CREDINŢA[961]

Omul rezonabil se adaptează el la lume. Omul absurd persevereză în încercarea de a adapta lumea la el însuşi.

Prin urmare, tot progresul depinde de omul absurd.[962]

George Bernard Shaw

Ce este adevărul? Care este natura adevărului? Poate fi adevărul mai uşor cunoscut prin cercetare ştiinţifică sau este în mai mare măsură o chestiune poetică? În cuvintele lui Levi-Strauss: „Lucrul cu adevărat minunat, dar şi dificultatea cea mai provocatoare, este că ştiinţa nu este şi nu se poate pretinde a fi «adevărată» în vreun sens absolut… este o tentativă nesigură de organizare a unor

960 Keynes, *First Annual Report of the Arts Council (1945-1956)*.

961 Coautorul acestui capitol este Martin Pospíšil, care a şi coredactat această carte, precum şi versiunea cehă anterioară.

962 Shaw, *Man and Superman*, 189.

ipoteze de lucru”.[963]

Adevărul poate fi dificil. În prezent, economia apelează în principal la instrumente analitice pentru a-l înţelege. Dar adevărul nu este întotdeauna analitic. Există multe secrete care ne înconjoară, pe care încercăm să le înţelegem, dar aparatul nostru analitic nu ne dă posibilitatea să o facem. Din această cauză, trebuie să renunţăm la dorinţa de a cunoaşte întreg adevărul cu ajutorul metodelor analitice ştiinţifice. Iar acest lucru ar trebui să ne conducă la un grad mult mai înalt de modestie decât cel pe care-l manifestă adesea ştiinţa economică. Şi totuşi, economia posedă un admirabil aparat matematic, clădit în ultimul secol. Datorită lui, a fost posibil să rescriem o parte importantă din economie, dintr-un limbaj pur verbal într-unui matematic. Folosirea matematicii a făcut economia mai coerentă, mai precisă. Dar matematica este, şi ea, numai un limbaj. Un limbaj care – la fel ca oricare altul – nu poate să exprime chiar totul. Şi, în afară de asta, ceva încă şi mai important: dacă începem să vorbim în altă limbă, trebuie să începem să ne punem şi altfel de întrebări? Direcţia de concentrare a atenţiei noastre trebuie să schimbe doar pentru că începem să folosim alt limbaj?

Economia modernă consacrată din ultimii ani a abandonat subiectele iniţiale de interes, cum ar fi etica şi moravurile, şi s-a pierdut cumva în refugiul aparatului analitico-tehnic. Am schimbat – sau am mutat la extremă – atenţia ştiinţei, doar pentru că am început să folosim un nou limbaj. Pe scurt, economia a pus un accent exagerat pe matematic, neglijând umanitatea nematematică din noi. Economia normativă a fost suprimată de economia pozitivă (descriptivă). În caz că ar fi posibilă, ştiinţa economică *exclusiv* pozitivă şi descriptivă poate fi extrem de periculoasă. Îi face pe oameni abstracţi din puncte

963 Levi-Strauss, *Myth and Meaning, Cracking the Code of Culture*, 16.

importante de vedere, ne face să privim judecăţile de valoare ca inexistente sau neimportante şi poate, prin ea însăşi, să ducă pe cărări care se înfundă, în teritorii primejdioase; mai rău, ea neglijează părţi importante ale vieţii, părţi care nu se lasă prea uşor cercetate (numai) prin metode matematice.

Modelele suntem noi

Nu vedem lucrurile aşa cum sunt;
le vedem aşa cum suntem noi.[964]
Talmudul

Introducerea anumitor abstracţiuni (cum ar fi gravitaţia), care ajung să fie general acceptate, schimbă şi lumea noastră în sine. O teorie, dacă este crezută, ne va conduce inevitabil spre a privi lumea prin prisma ei. Filosoful matematician Kolman ajunge la concluzia că, „în calitate de fiinţe raţionale şi încrezătoare în ele însele, noi suntem nu doar produse ale realităţii, ci şi cocreatori ai realităţii. Oamenii de ştiinţă, inclusiv matematicienii, uită sistematic să menţioneze condiţionările din argumentaţiile lor”.[965] Teoriile ştiinţifice, modele ale realităţii, devin parte a realităţii înseşi. Fiecare teorie este o ideologie (folosesc aici termenul de „ideologie” fără conotaţia negativă). Sau, cu alte cuvinte, fiecare cadru interpretativ formează o ideologie (care, firește, nu trebuie deloc să fie politică). Iar majoritatea ideologiilor care se bucură de succes sunt cele pe care le luăm atât de firesc, de ideologic, încât nici măcar nu le observăm, darămite să le mai şi chestionăm! Pe terenul de joc al ideilor, „marele şlem” al unei ideologii

964 Kofman, *Conscious Business*, introducere la capitolul 4 [în cehă, *Vědomý business*], 97. Nin, *The Diary of Anais Nin 1939-1944*, 220.
965 Kolman, Filozofie čisla [Filosofia numerelor], 592. Citatul continuă: „şi emit frecvent meta-enunţuri legate de o structură moştenită, deci apriorică, drept realităţi faptice dovedite”.

sau idei constă în a deveni atât de adânc înrădăcinată, încât să pară firească – „dintotdeauna aici”.

În acest sens, suntem desăvârşitori ai creaţiei, ca în „Facerea”, unde lui Adam i se dă sarcina să numească animalele, iar prin aceasta, el organizează lumea în categorii ordonate. Nici nu putem să percepem lumea fără un cadru de interpretare. Aşadar, am putea folosi comparaţia lui Wittgenstein: chiar şi ochiul care vede rămâne parte din lume, iar în înţelesul nostru, ochiul este cadrul interpretativ prin care noi vedem lumea. Cum spune David Hume: „Exact în matematică se poate vedea că nu există, nici în lume, nici în limbaj, niciun fel de realităţi date naturale, preexistente şi imediate, dacă nu stabilim mai întâi o teorie pe baza căreia să le putem descoperi, ceea ce înseamnă că totul poate fi, la fel de bine, şi invers”.[966] Datele faptice şi „realitatea obiectivă” sunt vagi, în sensul că se pretează la diverse interpretări. Şi uite aşa se poate ca economişti care folosesc aceleaşi seturi de date, aceleaşi statistici, să derive concluzii foarte diferite.

În ştiinţă, utilizăm cadrul de referinţă existent – cu o conştientizare a insuficienţelor sale – până ce reuşim să construim în mod coerent un nou cadru, să crcăm o „nouă lume” (noua ei interpretare), ca să zicem aşa. De exemplu, pe parcursul mai multor secole, lumea „s-a comportat” în conformitate cu gravitaţia. Această abstracţiune (gravitaţia) n-a fost nici sfidată, nici contrazisă, pentru că (la un anumit nivel de simplificare necesară) a funcţionat în mod suficient. Am întrebat realitatea de ce obiectele cad spre pământ şi ne-am dat singuri răspunsul cu termenul „gravitaţie”. Răspunsul nostru a fost (pentru o anumită perioadă) suficient. În cuvintele lui Hegel: „Dacă priveşti lumea raţional, lumea îţi va întoarce şi ea o privire raţională”.[967]

Legităţi similare sunt valabile şi pentru economie.

966 *Ibid.*, 592.

967 Citat în Mini, *Philosophy and Economics*, 40.

Ipotezele (aici trebuie să subliniem că o majoritate covârşitoare a ipotezelor noastre iniţiale va rămâne neenunţată) sunt, în fapt, numai mijloace de reflecţie despre lume sau de observare a lumii. În absenţa unor observatori, în sine şi prin sine, lumea este haotică, până ce capacitatea noastră de a gândi conform unor modele sau modelele din interiorul nostru (nu din lume) ne dau posibilitatea să vedem lumea în mod raţional. Constructul (ecuaţia matematică, principiul, legea) în conformitate cu care lumea „se comportă" nu rezidă în lumea însăşi, ci în noi. Gândirea noastră, imaginaţia noastră, este cea care organizează lumea în teorii şi modele. Orice mare model care îşi pune ambiţia să devină o concepţie asupra lumii (să explice cum şi de ce funcţionează lumea aşa cum o face) va rămâne întotdeauna un construct, un punct de vedere, o perspectivă, o opinie. Orice teorie, aşadar, este mai mult sau mai puţin o ficţiune utilă sau, dacă preferaţi, o poveste, un mit. Un mit despre care ştim că nu este adevărat (ipotezele noastre nu sunt realiste), dar credem totuşi că teoria spune *ceva adevărat* despre noi şi despre lume.

Modelele sunt, de obicei, imaginea a ceva (modelul unui castel, un model computerizat de simulare a curgerii apei, modelul big bang al crcării universului). Sau sunt modele în sensul pe care-l dăm modelelor pentru tablouri şi statui sau al manechinelor de modă? Cu alte cuvinte, ce modele folosim pentru a reprezenta realitatea? Modelăm economia după modelele noastre sau ne crcăm modelele după realitate? Diferenţa aici este clară: castelul adevărat, apa adevărată şi/sau întreaga lume fizică reală nu sunt influenţate de modelele ştiinţei fizicii. Dar economia reală este influenţată de ştiinţa economică. De exemplu, teoria economică influenţează aşteptările indivizilor, precum şi comportamentul lor. Iată încă un motiv pentru care alegerea teoriei economice contează.

Să-ţi alegi credinţa

Modelele *an sich* (în şi prin ele însele) nu au putinţa să ne convingă; cam orice concepţie despre lume are la dispoziţie o puzderie de modele suficient de funcţionale. Alegerea unei teorii economice anume depinde, aşadar, de mult mai mult decât viziunea apriorică despre lume cu care este dotat individul. Aceasta este deja dată de faptul că o paradigmă, un punct de vedere, axiomele modelului dat nu sunt dovedite, dar individul selectează o şcoală de gândire care corespunde cel mai bine *viziunii sale despre lume* în ipotezele sau concluziile pentru modelul dat – un model de modă, dacă vreţi. Această alegere poate fi complet iraţională şi afectivă, bazată pe o simpatie apriorică cu ipotezele sale sau cu rezultatele aşteptate ale modelului. Aşadar, modelele sunt adesea acceptate nu pe baza conformităţii cu realitatea (niciunul nu este realist), ci pe baza armoniei cu o concepţie despre lume, cu un fel de rimă la o viziune asupra lumii, a modului în care noi credem sau (adeseori) vrem să credem. Până şi modelele pozitive (adică descriptive) sunt, la bază, normative. În această privinţă, economia este şi ea o credinţă – în axiomele care nu sunt dovedite nu trebuie decât să credem. Într-o abordare extremă, până şi economia devine o religie.[968]

Cu modelele e la fel ca şi cu parabolele. Dacă *Biblia* îl descrie pe Iisus ca pe „leul din Iudeea”, acest lucru înseamnă, evident, cu totul altceva decât că ar avea o coamă de păr galben, ar fi carnivor şi ar avea o durată medie de viaţă de zece ani. Orice abstracţiune trebuie să ţină seama de propriul context; fără el, devine periculoasă. Economia teoretică este un set de poveşti, spuse într-o manieră ştiinţifică (pentru adulţi), care diferă în multe privinţe de basme şi mituri, dar care au totuşi multe

968 Am prezentat zeificarea creşterii economice şi a progresului ştiinţific ca exemple.

trăsături în comun. Ştim că există un *sâmbure de adevăr* şi în unele[969], şi în celelalte, dar în acelaşi timp ştim şi că sunt ficţiune.

Povestea gravitaţiei lui Newton a făcut loc teoriei relativităţii.[970] Cine ştie cum se va schimba gândirea economică în viitor? Aşadar, economiştii ar trebui să se apropie umili de realitate. Dar această modestie intră în conflict direct cu strădania de a explica orice comportament uman printr-un singur principiu – lucru pe care economia modernă l-a încercat adeseori. Modelele economice atârnă de multe ori într-o lume abstractă, care nu ţine cont de contextele diferite (culturale, sociale, istorice sau religioase). Acest context lipseşte adeseori cu desăvârşire din economie. Dar poţi oare studia comportamentul omului fără să-i înţelegi contextul?

O catedrală de schele

Dat fiind că am pomenit atât de des despre fizică – în care economia se vede frecvent exemplificată – , ar fi relevant să notăm deosebirile metodologice esenţiale dintre cele două ştiinţe. Fizica apelează la o logică ipotetică total diferită: ipotezele se clădesc unele peste altele ca un eşafodaj de schele, care ajută la ridicarea

969 Patočka îşi încheie discursul despre zeităţile mitologice cu întrebarea: „Este această viziune, în esenţa ei, adevărată? Este viaţa omului înţeleasă în esenţa ei, aici?”, Patočka, *Kacířské eseje o filosofi i dějin* [Eseuri eretice despre filosofie şi istorie], în capitolul „*Pre-historické úvahy* [Gândirea preistorică]”, 270.

970 „Odată cu Planck şi Einstein a avut loc naşterea unui nou gen de fizică... Exact la fel cum obiectele lumii fizice au apărut schimbate — duse au fost bilele de biliard, nou-venitele fiind cuantele —, universul obiectelor matematice s-a schimbat şi el... trebuie să ne ocupăm de trăsăturile în schimbare ale peisajului matematic, ca fundal pe baza căruia am putea înţelege cum s-a reaşezat economia, pe parcursul primelor două treimi ale secolului XX, sub forma unei discipline matematice”, Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 11.

construcţiei demonstrative, după care, mai târziu, cu ajutorul acestor stâlpi indicatori artificiali, schelele sunt demolate. De exemplu, neluarea în calcul a fricţiunii aerului, în măsurarea căderii libere, a fost o sclipire de geniu – o abstracţiune utilă, care a simplificat mult problema. Dar, într-un calcul *real*, trebuie să ţinem cont de rezistenţa aerului, dacă vrem *realmente* să aflăm în ce măsură o pană cade mai repede spre pământ decât o piatră. Într-o aplicaţie reală, ipotezele lor simplificatoare trebuie să fie scoase din discuţie şi aduse înapoi pe pământ. În construirea unor modele, trebuie să privim în altă parte decât spre realitate, pe când în aplicarea modelelor asupra realităţii, trebuie să privim în altă parte decât spre modele. Trebuie, ca să zicem aşa, să dărâmăm schelele pentru a vedea dacă mai rămâne ceva în picioare după dispariţia lor.

În economie însă, din câte se pare adeseori, ipotezele nu pot fi demolate, nici măcar *ex post* – întreaga construcţie s-ar dărâma odată cu ele. Şi uite aşa construim noi o catedrală din schele, care, în fapt, rămâne un simplu schelet fără conţinut. Ce s-ar întâmpla cu economia teoretică consacrată dacă ipoteza de model a lui *homo economicus* ar fi abandonată? Dacă dezmembrăm tot eşafodajul nostru de ipoteze, întreaga catedrală se face bucăţi – sau s-ar vedea că magnifica, splendida noastră catedrală n-a existat de fapt niciodată, ca în povestea cu hainele cele noi ale împăratului.

Chiar şi Wittgenstein vorbeşte despre eşafodaj (un instrument care ne ajută să ajungem la o mai mare înălţime): „Un enunţ construieşte o lume cu ajutorul unui eşafodaj logic, astfel încât poţi vedea, efectiv din cadrul enunţului, cum stau toate din punct de vedere logic, în caz că ar fi adevărat. Dintr-un enunţ fals se pot face deducţii.”[971] Aici e vorba numai despre eşafodaj şi nicidecum despre clădirea însăşi. Totul depinde numai de

971 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.003.

cum folosim acest eşafodaj. În şi prin el însuşi, eşafodajul nu are niciun sens. Grăitor, unul dintre părinţii economiei moderne, Alfred Marshall, cerea ca matematicul (ca eşafodaj) să fie ars, odată treaba terminată.[972]

Dar se petrece adesea un lucru neplăcut în economie. Ce se întâmplă dacă modelele au ipoteze nerealiste şi rezultatele nu sunt testabile sau pot fi falsificate (de exemplu, modelul lui *homo economicus*)? Acest efect poate fi frecvent găsit în modele ale căror concluzii concordă de facto cu ipotezele (cum altfel?...). Noi alegem ipotezele şi axiomele, în funcţie de ce fel de rezultate vrem să obţinem.

Dincolo de metodologii: către misterul inspiraţiei

Dacă însă vrem să crcăm o nouă paradigmă, trebuie să facem la fel ca Einstein: să ne eliberăm de vechile constructe. Bineînţeles, o nouă abordare metodologică presupune mai mult decât aplicarea corectă a metodologiei. Trebuie mai întâi *să ne debarasăm complet de metodologia iniţială* şi să avem îndrăzneala de-a ne gândi la ceva *complet nou*.

Drumul către o nouă percepţie a lumii trece prin părăsirea celui actual. Trebuie folosită scara lui Wittgenstein; trebuie să-i urcăm treptele şi apoi s-o aruncăm.[973] Nu există metodă de aflare a unei noi metode. Metoda (şi, odată cu ea, orice discurs ştiinţific) nu reprezintă decât *un proces secundar* de învăţare. În sfera cunoaşterii, descoperirile revoluţionare realmente originale apar tocmai şi exact prin respingerea, încălcarea şi ruperea de vechile metode. Şi cum se întâmplă acest lucru complet nou? Prin inspiraţie. Iar aceasta are loc în refugiul muzelor, al viselor, al artei sau al revelaţiilor. Cu alte cuvinte, în sfera afectului, nu în cea a raţionalului. Nu

---

972 Aşa cum am arătat în capitolul „Meta-matematica”.

973 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.54.

degeaba există expresia „să te lovească inspiraţia” (în acelaşi sens în care se poate spune că ne-a lovit fulgerul sau ne-a lovit cineva cu un băţ). Atunci când îţi vine o idee, parcă ţi se aprinde un bec în cap! Heffernanová observă că „nu spunem niciodată că am construit o idee, ci că avem o idee”.[974] Şi continuă cu o descriere amuzantă a experienţelor multor oameni de ştiinţă, care povestesc cum le vine inspiraţia într-unul dintre cele trei locuri esenţiale: autobuz, baie şi pat.[975] Numai în cursul procesului secundar ideile îi sunt predate mai departe raţiunii. Dacă nu ştim cum să predăm noul nostru gând în contextul altor gânduri (cu alte sisteme de cunoaştere), acesta va fi refuzat fie de autorul ideii însuşi, fie de comunitatea ştiinţifică. (Prin descoperire, o idee se vede pusă în armonie cu alte idei. Noul fenomen trebuie să fie adus în contextul altor fenomene, descoperite anterior.)[976] „Pentru a comunica un sens nou, un enunţ trebuie să folosească expresii vechi”, ca să-l citǎm pe Wittgenstein.[977]

Perspectiva „întăririi” a ceea ce a fost odată un afect, consolidându-l prin gândire raţională, poate fi, de asemenea, observată în procesul descoperirii. Fiorul iniţial al unei noi teorii este forţa care împinge înainte teoria economică, şi abia după aceea se va vedea noua descoperire întărită în metodă (ceea ce adesea se va înfăptui doar de către succesorii gânditorului respectiv). E chiar plauzibil să spunem că ne vin în permanenţă noi idei – dar noi le respingem pentru că nu le considerăm rezonabile, nu ni se pare că s-ar *potrivi*. Sămânţa cade pe un teren neroditor. Cu alte cuvinte, ideea că timpul este relativ se prea poate să ne fi venit multora dintre noi, cu multe ocazii, dar numai Einstein a fost capabil să

974 Heffernanová, *Tajemství dvou partnerů* [Secretul celor doi parteneri], 71.

975 *Ibid.*, 73.

976 Comparaţi cu Neubauer, *Respondo dicendum*.

977 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.03.

transforme acest „nonsens” (din punct de vedere newtonian) într-un construct apt să se coreleze cu altele, mai apropiate de modul uzual de a raţiona.

Dacă ar fi să folosim o parabolă, cu toate limitările ei, am putea compara inspiraţia emotivă cu un fel de motor al automobilului descoperirii, raţiunea fiindu-i frâna şi caroseria. Aceşti doi poli de experienţă, una moale (afectivă) şi cealaltă dură (raţional consacrată), trăiesc într-o simbioză, exact la fel cum niciun automobil nu poate fi funcţional în absenţa unui motor şi a unei frâne care să funcţioneze. Un motor, de unul singur, nu ne va duce nicăieri; şi nici constructul unei maşini fără motor. Pentru a fi dispuşi să punem automobilul în mişcare, trebuie să credem că putem controla *şi frânele*. Nu poţi bate din palme cu o singură mână! Raţiunea trebuie să fie completată (revigorată) de inspiraţie, la fel cum inspiraţia trebuie să fie corectată (ţinută pe pământ) cu raţiunea. Cum spunea Evans: „Cunoaşterea avansează numai prin inventarea unor noi concepte. Dar ce face ca un concept să fie semnificativ? (…) Strălucirea imaginaţiei este cea care dă glorie ştiinţei”. Aşa[978] cum afirmă Wittgenstein în cuvântul înainte al cărţii sale, el nu poate fi înţeles „decât de cineva care a avut deja gândurile exprimate în carte – sau măcar gânduri similare”.[979]

Logica trebuie să fie completată de misticismul inspiraţiei (despre care vorbeşte Russell, de exemplu[980]). Pentru a putea ancora şi comunica inspiraţia, avem nevoie

---

978 Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 75.

979 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7.

980 Vezi Russell, *Misticism şi logică*: „Se vorbeşte în general despre opoziţia dintre instinct şi raţiune... De fapt, această opoziţie între raţiune şi instinct este mai mult iluzorie. Instinctul, intuiţia, ideea inspirată este ceea ce duce în primul rând la credinţele pe care raţiunea le confirmă sau le infirmă ulterior... Raţiunea este o forţă de armonizare şi control, mai degrabă decât una creatoare. Până şi în cel mai pur logic domeniu cu putinţă, intuiţia este cea care ajunge prima la ce e nou”, 30.

de metodă. Trebuie să dirijăm inspiraţia cu metodă, nu s-o facem să apară printr-o metodă. „Înşeuarea” metodologiei de cercetare poate (şi trebuie) să aibă loc numai într-o a doua fază, în cadrul de referinţă al unui *nou sistem*, cadru pe care sistemul îl creează el însuşi, întotdeauna, şi în mod imposibil de prevăzut. Nu există *metodologie apriorică* de cercetare ştiinţifică. Dacă s-ar crea o asemenea metodologie, ea n-ar putea fi decât distructivă. Nu există abordare ştiinţifică a ştiinţei.

Sărăcia futurismului: economiştii ca profeţi de modă nouă

Scopul oricărei ştiinţe este să prevadă.[981]
Auguste Comte

Dacă ar fi posibilă calcularea stării viitoare a pieţei, viitorul n-ar mai fi incert. N-ar mai exista nici pierdere, nici profit al întreprinzătorului. Ceea ce aşteaptă oamenii de la economişti depăşeşte puterea oricărui muritor.[982]
Ludwig von Mises

Dacă ar fi să ne întrebăm cine sunt profeţii secolelor XX şi XXI, ar trebui să-i căutăm printre economişti. Ei sunt cei care, în ziua de azi, prezic cel mai adesea viitorul şi îndeplinesc rolul jucat în Antichitate de oracole. Necazul e că predicţiile lor nu prea se adeveresc decât rareori şi nici nu pot prezice lucruri cu adevărat importante. Dar de ce

---

981 Comte, *Cours de philosophie positive* (Curs de filosofie pozitivă), 28. [Aici s-a strecurat o inexactitate: autorul zicerii „Scopul ştiinţei este să prevadă (şi nu, aşa cum s-a spus adesea, să înţeleagă)” este Pierre Lecomte du Noüy, fizicianul american de origine franceză, în cartea *Omul şi destinul său*. Lui Auguste Comte îi aparţine zicerea „A şti pentru a prevedea, a prevedea pentru a putea”, din *Catehismul pozitivist*. — n.t.]

982 Mises, *Human Action: A Treatise on Econo*mics, capitolul 38: „The Place of Economics in Learning”.

se înşală ei atât de des? Şi se va putea schimba situaţia vreodată?

În Grecia antică, adevărul a fost vreme îndelungată un domeniu al poeţilor. *Iliada* şi *Odiseea* lui Homer au oferit multe dintre posibilele răspunsuri la întrebări cum ar fi: *Ce este omul? Ce sunt zeii? De unde vin regulile şi care sunt ele?* Comportamentul personajelor din aceste legende şi interpretările poetice ale faptelor lor sunt, în mare parte, determinate de o viziune universală asupra caracterului zeului şi a caracterului omului. Odată cu intrarea în istorie a lui Thales, adevărul a devenit în foarte mare măsură domeniul filosofilor, iar după Aristotel, şi cel al oamenilor de ştiinţă, dar, cu toate acestea, poemul şi povestea şi-au păstrat rolul, cel puţin, în explicarea lumii, timp de milenii, până în secolul XX. În Prima Republică Cehoslovacă (1918-1938), cele mai citite ziare publicau poeme şi poveşti, iar autorii lor exercitau o reală influenţă de formare a opiniei publicului în chestiunile politice. Astăzi, termeni cum ar fi *lipsă de precizie ştiinţifică*, *subiectivitate* sau *poveste* au devenit aproape nişte epitete peiorative, cu care ne grăbim să anulăm caracterul valabil al multora din posibilele descrieri ale realităţii. Economiştii ocupă însă o poziţie privilegiată printre aceşti descriptori. De ce?

Ultima criză economică a arătat din nou că economiştii pur şi simplu nu ştiu să prezică viitorul. Nu putem prevedea nici debutul unei crize, nici amploarea ei. În ciuda faptului că eşecurile de acest fel au loc frecvent în rândul economiştilor, în continuare tot ei sunt, dintre toţi reprezentanţii ştiinţelor sociale, cei mai activi în a prezice viitorul. Sociologii, politologii, juriştii, psihologii şi filosofii nu se reped să prezică viitorul; în cel mai bun caz, oferă un fel de viziune asupra lui. De ce nu se arată şi economiştii la fel de rezervaţi? Lăsând la o parte simpla cerere pentru asemenea predicţii, mai există o explicaţie: economia face clar eforturi să se apropie de fizică pe cât îi stă în putinţă;

fizica, fiind o ştiinţă naturală despre obiecte „neînsufleţite”, probabil că e cel mai aproape de posibilitatea prevederii unor evenimente viitoare.

În ciuda faptului că vrem să explicăm viitorul, adeseori nu suntem în stare să explicăm nici trecutul. Filosoful Karl Popper a scris o carte intitulată *Mizeria istoricismului*, în care ajunge la concluzia că explicarea evenimentelor trecute este practic imposibilă. Respectiv: e posibil să vii cu un număr aproape arbitrar de „explicaţii”. Nici nu trebuie mers prea departe după exemplificări: economiştii nu doar că nu pot cădea de acord asupra cauzelor care au dus la marea criză economică din 1929, dar nu există o unanimitate de păreri nici asupra a ceea ce i-a pus capăt. La fel, nici noi nu suntem capabili să stabilim precis ce anume a cauzat criza actuală, în ciuda faptului că am trăit-o direct pe pielea noastră.

Prognoza şi profeţiile care se autoexclud

Prima mare dificultate – şi perfect evidentă – rezidă în faptul că este imposibil să prevezi imprevizibilul. E o contradicţie în termeni. Dacă ar fi posibil să prevezi un anumit eveniment, acesta pur şi simplu n-ar mai fi imprevizibil. Observatorii atenţi ai evenimentelor (fie ei fizicieni sau economişti) pot da la iveală o tendinţă şi pot s-o extindă. Dar nu putem prevedea evenimente. Tot ce putem spune este că ar trebui să se întâmple cutare sau cutare lucru, *în cazuri din cadrul unui model* – dar lumea nu este un model!

Avem şi o incantaţie magică pentru prezicerea viitorului: de fiecare dată spunem *ceteris paribus* – „în ipoteza că toate celelalte vor rămâne neschimbate” sau „orice altceva fiind egal”. În afară de faptul că sună ca „abracadabra”, trebuie să recunoaştem că realitatea tinde să *nu fie ceteris paribus*.

Pe deasupra, fiecare profet îşi poartă cu sine propriul

blestem. Gândiţi-vă la fenomenul blestemului lui Iona: profetul biblic Iona nu voia să profeţească, aşa că un peşte uriaş l-a înghiţit, în timpul unei călătorii pe mare, iar după câteva zile l-a scuipat pe malul oraşului Ninive, a cărui pieire Iona ar fi trebuit s-o profeţească. Aşa că, vrând-nevrând, Iona a prezis un viitor întunecat acelui oraş. De remarcat, însă, că oamenii au pus la inimă avertismentele lui (cine s-ar fi aşteptat?), înfăptuind gesturi de pocăinţă. Concluzia poveştii a fost un sfârşit fericit pentru toată lumea, cu excepţia lui Iona: în loc să vină apocalipsa, nu s-a întâmplat nimic! Tocmai pentru că mesajul lui Iona era credibil, iar oamenii i-au luat avertismentele foarte în serios, profeţia nu s-a împlinit şi oraşul nu a fost distrus. Ceea ce l-a făcut pe Iona să se simtă ca regele nebunilor.

Miezul poveştii este clar: pe profeţii cu adevărat buni, în majoritatea cazurilor, nu ştim să-i apreciem. Iar motivul este splendid explicat de Nassim Taleb în cartea *Lebăda neagră*: dacă în 2001 ar fi fost cineva atât de bun analist în afaceri internaţionale şi atât de expert în terorism, încât să prevadă genul de atac care se pregătea la adresa Statelor Unite, ba să-şi mai convingă şi superiorii, ce s-ar fi întâmplat? Nimic – pentru că informaţiile lui ar fi împiedicat materializarea predicţiei. Şi, în cel mai bun caz, acest profet (veritabil) ar fi căzut în uitare. În cazul cel mai rău, ar fi intrat în istorie ca agitator care vrea să işte un război, ca un pesimist şi ca cel mai puţin necesar factor reglator al tuturor timpurilor. La urma urmei, din cauza lui ar fi trebuit, ani şi ani de zile, să ne scoatem pantofii din picioare în aeroport şi să îndurăm umilitoare percheziţii de securitate. E un soi de principiu al „profeţiei care se autoexclude”: dacă o profeţie este „adevărată”, corectă, în mult cazuri nu se adevereşte deloc, pentru că, pur şi simplu, dacă noi suntem capabili să anticipăm o problemă, vom lua măsuri de prevenire şi ea nu se va îndeplini. De fapt, acesta este exact opusul principiului „profeţiei autovalidante” sau „care se

îndeplineşte singură”, bine cunoscută în ştiinţele sociale. Clenciul aici este că noi nu vom şti niciodată care dintre aceste două principii va prevala. Uneori, avertismentele fac să se întâmple lucrurile pentru care dau alerta; alteori, însă, le fac să dispară.

Dacă o persoană în care avem încredere începe, într-o perioadă de normalitate, să strige „Criză! Criză!”, acest lucru poate să producă un efect al bulgărelui de zăpadă, care numai el, de unul singur, ar putea *să aducă după sine* criza. Sau, dimpotrivă, criza poate fi evitată tocmai pentru că persoana aceea a semnalat pericolul şi oamenii şi-au schimbat atitudinea. Problema e că nu prea putem să ne dăm seama dinainte cu ce fel de situaţie aveam de-a face. Şi dacă tot vorbim despre profeţi: viitorul nu este cunoscut, cel mai probabil, nici măcar de Dumnezeu, altfel teologii n-ar continua să se ciorovăiască până în ziua de azi în legătură cu această temă.

Din câte se pare, cea mai probabilă concluzie vine de la Alfred Whitehead, unul dintre filosofii şi teologii (dar şi matematicienii) cei mai importanţi ai ultimului secol: viitorul este, pur şi simplu, radical deschis, chiar şi pentru Dumnezeu. Dacă Dumnezeu ştia că Eva şi Adam vor gusta din fructul oprit, de ce s-ar fi mâniat atât de tare? Profeţiile din *Vechiul Testament* nu erau deloc o privire deterministă în viitor, ci avertismente şi variaţii strategice ale unor posibile evoluţii – mai ales cele care impuneau o anume reacţie. Dacă reacţia era adecvată, ceea ce se profeţise nu se mai întâmpla, de cele mai multe ori. Nu putem fi opti- sau pesimişti în legătură cu viitorul; tot ce putem face este să rămânem mistici.

Mizeria futurismului

Dacă am putea cunoaşte cu adevărat viitorul, am vrea să ştim ce ne rezervă? Ai mai iubi pe cineva dacă ai şti că, în doar câţiva ani, vei ajunge să-l deteşti şi că ai

avut tot timpul în faţă această perspectivă? Nu-i suntem recunoscători incertitudinii pentru multe din carierele noastre? Îmi amintesc de o scenă savuroasă din *Ghidul autostopistului galactic*, când filosofii au intrat în grevă pentru că un calculator genial se pregătea să rezolve problema „Ce este viaţa, universul şi tot restul”, iar gânditorii începeau să se teamă pentru slujbele lor.[983]

Cam aşa şi cu incertitudinea. Ar mai exista vreo piaţă dacă noi am şti dinainte cum vor evolua preţurile? Sau, ca să mai luăm un exemplu: cât de mulţi bani (câte miliarde de dolari) s-au investit, de fapt, în studierea evoluţiei viitoare a preţurilor la petrol? Cei care ghicesc corect în mod sigur se vor îmbogăţi. Şi totuşi, în ciuda acestui fapt, poţi nimeri fix la ţintă numai graţie şansei.

Înţeleg că toată lumea ar vrea să ştie ce cal va câştiga cursa. Dar dacă s-ar şti dinainte, putem foarte bine să închidem toate hipodroamele care organizează curse pe bani. Blestemăm adesea viitorul incert, dar tocmai pentru că există această nesiguranţă, avem parte în viaţă de atâtea lucruri frumoase.

Se vede limpede, de la o poştă, că nu-i nicio glorie în a cunoaşte viitorul. N-ar fi mai bine să lăsăm viitorul pe seama viitorului, iar noi să ne concentrăm pe „aici şi acum”? N-ar fi. Gândurile despre viitor sunt *sine qua non*-ul existenţei umane. Fără un viitor, viaţa n-ar avea niciun sens. Aşa cum scria un mare filosof ceh, Ladislav Hejdánek: „O privire înainte, spre cel mai apropiat viitor şi spre cel mai îndepărtat, este necesară pentru a putea vedea cu adevărat prezentul, a cărui reală semnificaţie apare cu precădere în contextele care se pregătesc să vină şi urmează să vină”.[984] Dacă vrem să cunoaştem prezentul, revine nevoia de a avea o viziune asupra viitorului. Fără un viitor şi un trecut, prezentul n-ar avea niciun sens.

Ne confruntăm cu un viitor radical deschis şi

983 Adams, *The Hitchhikers Guide to the Galaxy*, capitolul 25.

984 Hejdánek, „Básník a slovo” [Poetul şi cuvântul], 57.

încercăm să facem cumva faţă soartei noastre. Apostolii creşterii economice permanente, la fel ca şi profeţii Armaghedonului economic, au la dispoziţie aceleaşi cifre statistice. Atâta doar că, în funcţie de natura fiecăruia, unul derivă speranţă din ele, iar celălalt, exact pe dos.

Teoria unei reţele cognitive sau continuumul raţiunii şi afectelor

Diferenţa dintre raţiune şi simţire abia dacă există în practică.[985]

Jana Heffernanová

Dintotdeauna m-a nedumerit o întrebare: de ce unele impulsuri mentale le atribuim afectului, iar pe altele, raţiunii? Nu se bazează amândouă pe acelaşi principiu? Nu există niciun mod de a elimina discrepanţa (eventual, aparentă) dintre raţiune şi emoţie? Cum putem elimina diferenţa dintre datele subiective şi cele obiective? Cum putem reuni religia, credinţa şi mitul, într-o parte, şi ştiinţa, evidenţa şi paradigma, în cealaltă parte?

Primul pas în meditaţia noastră de închidere a discrepanţei (ca să ne ţinem de metodologia lui Descartes) constă în abandonarea separării clar dualiste dintre raţional şi afectiv. Sa lăsăm deocamdată deoparte discursul lui Hume despre eventualitatea ca „raţiunea să fie sclava pasiunii” sau invers. Dar, în acelaşi timp, să regândim constructul lui *homo economicus*, în cadrul căruia maximizarea utilităţii duce la optimizare raţională neîntreruptă. Să revenim la *homo sapiens*.

Poate exista un sistem în care raţiunea să nu se ridice împotriva percepţiilor, a simţămintelor şi a emoţiilor? Un sistem unificat, un continuum, în care raţiunea şi afectul să aibă nevoie una de cealaltă şi să se

985 Heffernanová, *Tajemství dvou partnerů* [Secretul celor doi parteneri], 61.

completeze reciproc? În realitate, nu există percepţie pură fără un cadru conceptual al raţionamentului şi abstractizării, exact cum nu poate exista niciun construct raţional fără un impuls perceptual. Totul vine să alcătuiască doar o parte dintr-un singur continuum raţional-emoţional. Unica diferenţă dintre componentele raţionale ale liniei şi omoloagele lor conceptuale este gradul de recursivitate confirmată, un fel de confirmare empirică sau general socială a percepţiei date. Percepţiile noi, originale şi neclasificabile printre lucrurile banale ale existenţei, ne apar ca emoţii „subiectivate", pe când emoţiile repetat confirmate cu succes (social) ne apar ca nişte constructe raţionale. În epocile timpurii ale civilizaţiei, când nu existau decât puţine afecte „obiectivate" recunoscute ca atare, această diferenţă nu era atât de pronunţată ca azi, când omenirea a ajuns foarte departe cu autoconfirmarea anumitor poveşti sau constructe.

Să luăm ca exemplu extrem matematica, drept vârf al raţionalităţii general recunoscut (deşi, de fapt, matematica nu are niciun conţinut empiric, fiind, până la urmă, un sistem de simboluri complet abstracte, lipsit de contrarii empirice). În momentul primei noastre interacţiuni cu acest fapt (în copilărie sau la descoperirea acestui construct), ecuaţia în care unu plus unu fac doi ne apare tot atât de lipsită de substanţă emotivă şi de neinteligibilă în plan afectiv, ca orice altă percepţie.

Până şi matematica a fost doar o emoţie, iniţial. A trebuit *să învăţăm* această emoţie (aşa cum fac toţi copiii de clasa întâi, până în ziua de azi). Numai prin repetare constantă şi datorită confirmării sociale a realităţii faptice date (că unu plus unu fac întotdeauna şi cu adevărat doi), această *emoţie se întăreşte* obiectiv, în mod treptat, până ce devine un construct ferm şi fiabil, pe care am învăţat să-l folosim fără riscuri şi fără necesitatea de a-l verifica şi confirma în mod repetat. Prin confirmări repetate, o

percepţie emoţională se întăreşte, se „obiectivează”, devenind *raţională*.

Datorită acestei abstractizări (utile), conceptul celor doi de unu, al semnului plus, al numărului doi şi al semnului egal capătă o semnificaţie reală. Dar lumea în sine nu conţine aceşti termeni (aşa cum nu conţine nicio altă abstracţiune). Niciunul dintre noi n-a văzut vreodată, în mod obiectiv, *numărul* unu sau numărul doi. Da, bine, am văzut două mere sau două pere, şi unul dintre lucrurile care leagă aceste două mulţimi este numărul doi. Dar doi însuşi nu există în lumea reală, ceea ce este încă şi mai valabil pentru alte simboluri matematice (gândiţi-vă la „minus doi”, să zicem, ca să luăm doar un exemplu banal). Ele nu sunt decât simboluri, ale căror semnificaţii şi reguli noi trebuie să le învăţăm. Percepem în condiţii de siguranţă impulsurile din lumea reală, sub forma unor unităţi abstracte, plusuri şi semne egal (numărul de mere şi cel de pere şi suma lor). Subiectul care percepe toate acestea îşi creează apoi un cadru de interpretare (în exemplul nostru, unul matematic), prin care să poată vedea lumea, s-o simplifice şi, totodată, s-o *rezolve* în final. Raţionalitatea nu este altceva decât o emoţie *întărită*, „obiectivată”.

Un exemplul de la polul opus al experienţei reprezintă ceva fundamental concret şi unic, subiectiv. Să zicem dragostea aprinsă sau prietenia. În primele momente, nu ştim cum să clasificăm aceste afecte puternice, pentru că trecem prin experienţa a ceva radical nou şi diferit şi nu avem cuvinte – la propriu – pentru a o caracteriza; în cel mai profund sens al termenului, suntem *fără grai* (la fel ca necuvântătoare). (Cuvintele nu sunt posibile decât într-un sistem de experienţă generalizată social, trăită de cel puţin doi membri ai unei societăţi, care constată, în acelaşi timp, că experienţa lor unică este *similară*, respectiv că are anumite expresii comune. Nu se pot face cuvinte pentru experienţe care nu

sunt trăite decât o singură dată.) Abia mai târziu în experienţa noastră găsim elemente de care am auzit sau despre care am citit şi suntem dispuşi (sau obligaţi) să generalizăm experienţa noastră individuală, irepetabilă şi inexprimabilă în cuvinte, în planul termenilor care există şi cu care alţi membri ai societăţii s-au întâlnit. Nicio iubire, nicio prietenie nu este la fel; niciunul dintre subiecţii care trăiesc această experienţă nu are percepţii sau simţăminte similare (şi nici nu sunt comparabile). Cu toate acestea, dacă oamenii trăiesc sentimente despre care constată că sunt în armonie cu ale altora, ei pot să găsească nişte *cuvinte* abstracte care să exprime ceva similar despre experienţele lor irepetabile. În acest fel, o experienţă subiectivă este rotunjită până la cel mai apropiat numitor comun social. Nu vom găsi nici măcar două apusuri de soare care să fie la fel; fiecare este unic, iar noi avem, firește, posibilitatea să ne indicăm experienţa cu un singur termen, care exprimă apusul de soare privit prin toţi ochii umani. Frecvenţa evenimentelor, împreună cu nevoia de a ne comunica experienţele, formează, *în anumite privinţe* (niciodată în toate!), o experienţă repetată, care îşi capătă propriul nume şi devine un concept abstract. Sau mai „matur”, mai „tare”, cu care se poate opera. Ceea ce duce la o rotunjire abstractă (pentru că are loc prin limbaj) şi obiectivă a unei experienţe subiective singulare. Limbajul nostru nu este nimic altceva decât „rotunjirea lingvală” a emoţiilor subiective până la cel mai apropiat termen posibil.

Chiar şi o experienţă afectivă ca dragostea sau prietenia se „maturizează” în timp, iar după confirmări reciproce repetate ale experienţelor de acest fel, devine cumva o componentă automată a vieţii noastre. Se întăreşte într-o formă raţională pe care putem pur şi simplu să contăm. Am putea vorbi despre o *inflaţie de experienţe*, în care aceiaşi stimuli nu mai provoacă aceeaşi „furtună de fiori” ca în starea iniţială, virgină, a acestei

emoţii. Ele se întăresc şi capătă o aparenţă de raţionalitate, devin ceva pe care putem conta. O dragoste astfel maturată nu e nici mai bună, nici mai rea decât una tânără. E doar diferită; manifestă proprietăţi raţionale.

Emoţia este o experienţă tânără care nu şi-a găsit încă forma raţională (care o aşteaptă, poate, mai târziu). Ceva care s-a născut din percepţie inconştientă şi într-un moment originar *nu există*, din cauză că noi nu putem să găsim un termen abstract corespondent pentru experienţă, ulterior devine ceva ce ştim cum să clasificăm, ceva ce ştim cum să comunicăm, ceva cu care ştim cum să operăm. Un construct al lumii (într-un individ sau în societate) îşi face apoi apariţia din aceste percepţii – o reţea în capul nostru, care ţese realitatea. Din haosul solidităţii nenumite se naşte ordinea, care se exprimă pe sine prin caracteristici repetitive (desemnate sau considerate raţionale de noi, autorii experienţei).

Şi dacă raţiunea şi afectul sunt plămădite din aceeaşi materie? Şi dacă acestea sunt cei doi poli ai unuia şi aceluiaşi continuum? Psihologul Jana Heffernanová pune problema în felul următor: „Disputa dintre raţiune şi afect este practic inexistentă; căci nici măcar o dată nu vom pronunţa, în toată viaţa noastră, vreo propoziţie care să se bazeze numai şi numai pe judecată raţională, fără a avea vreo scânteie emoţională în spate; dincolo de cele mai raţionale afirmaţii, există o fărâmă de simţământ, o părere înveşmântată în emoţii pozitive sau negative. (…) În viaţa noastră de zi cu zi, e vorba de situaţii în care un afect se înfruntă cu un altul – de exemplu, teamă contra compasiune – şi în care ne mascăm, ne explicăm sau ne apărăm teama sau lipsa de compasiune prin argumente raţionale, ca fiind lucrul cel mai rezonabil care se poate face, cel mai potrivit lucru, singurul lucru care se cuvine făcut”.[986]

---

986 Heffernanová, *Tajemství dvou partnerů* [Secretul celor doi parteneri], 61.

Unii gânditori fac o diferenţiere între emoţii stabile şi instabile. Primele sunt atât de stabile, încât sunt adesea considerate chiar raţionale – într-atât încât totul devine realmente derutant. Astfel, de exemplu, interesul economic, grija pentru sine etc. par să fie „varianta rezonabilă”, deşi nu sunt altceva decât afecte stabile. Altfel spus, avertismentul biblic despre *iubirea de argint* este în primul rând *iubire*. Iar iubirea este un afect prin excelenţă. Poate să fie o formă de iubire care face rău, care exagerează, care e îndreptată într-o direcţie greşită… dar e tot iubire, şi iubire va rămâne.[987]

Laudă erorilor

Există o fisură în toate, căci numai aşa poate intra lumina.[988]

Leonard Cohen

Raţiunea şi afectul (percepţii noi şi vechi) nu intră decât rareori în conflict. Dihonia apare în momentele în care noile experienţe (neconsolidate, neexplicate) se ciocnesc cu cele mai vechi (consolidate şi explicate) şi când percepţiile şi emoţiile noastre subcognitive nu pot fi explicate prin concepte cognitive existente văzute sau simţite. Dacă realitatea subcognitivă neexplicată se repetă, dacă rămâne în timp şi noi nu suntem în stare s-o explicăm prin niciun cadru analitic existent, pot avea loc două fenomene: sistemul nostru cognitiv suprimă noua

---

987 Vezi şi Bernard de Clairvaux: „Nu există decât două rele — sau două rele mai mari ca toate — care se războiesc împotriva sufletului: o iubire vană de lume şi prea multă iubire de sine (1 Petru 2:11)” (din *Predici despre „Cântarea Cântărilor”*, 211). E bine să ţinem cont că, deşi avem de-a face cu nişte rele (mai mari ca toate), acestea rămân, la originea lor, sentimente de iubire (la fel ca în cazul iubirii de argint, care, în *Noul Testament*, 1 Timotei 6:10, este socotită „rădăcina tuturor relelor”).

988 Cohen, „Anthem”.

percepţie (conştient sau inconştient) sub forma unui fel de reziduu al anomaliei de care ne dăm seama (oarecum inconştient), dar pe care nu suntem dispuşi, nu suntem obligaţi sau nu suntem capabili s-o procesăm într-un sistem (sau să acordăm atenţie acestor deviaţii); aceasta ar putea duce chiar la o suprimare totală în plan ontologic, în sensul că nu observăm realitatea care *nu se potriveşte*. Cealaltă posibilitate ar fi, evident, ca aceste „erori" să gripeze sistemul.

Erorile minore (când observaţia nu corespunde cadrului de referinţă sau când apar abateri de la aşteptare, care nu concordă cu teoria existentă) au uneori capacitatea de a scoate la iveală imperfecţiunile teoriei, iar uneori chiar s-o spulbere complet. Acestea sunt tocmai „hibele din Matrice", care ne revelează nouă constructul mental al minciunii-matrice, reprezentat de viziunea noastră despre lume. Aşa s-a întâmplat, de exemplu, la sfârşitul secolului al XIX-lea, când s-au observat două deviaţii minore în orbita planetei Mercur, care contraziceau concepţia newtoniană despre lume. Problema a fost rezolvată (de fapt, ea a fost cea care a şi declanşat demersul einsteinian), în 1915, cu *teoria generală a relativităţii*, descoperită de Einstein, care a reuşit să explice aceste discrepanţe minore şi, în cele din urmă, a înlocuit sistemul lui Newton.

Un model nu este nimic mai mult decât o poveste (sau, cum spune economistul Weintraub, o autobiografie"[989]), iar prin erorile care apar în modelele (altfel, perfect funcţionale) şi abstracţiunile curente, găsim căi către noi poveşti. Reziduul, rămăşiţa care nu se încadrează în ecuaţiile teoriilor curente, ascunde adesea înăuntrul lui o cheie către noi orizonturi. Oamenii de ştiinţă ar trebui, aşadar, nu să-şi rotunjească erorile până

989 „Aşa cum scria James Olney odată, citându-l pe Paul Valery, «Orice teorie este autobiografie»", Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 6.

la cea mai apropiată relaţie verificabilă, ci să le dedice maximum de atenţie, pentru că în ele este cel mai probabil să găsească rudimentele unui sistem axiomatic complet nou (şi, poate, mai bun). Ceea ce se aplică la fel de bine şi în vieţile noastre personale.

Reziduul (fie el numit sau inconştient) creează un fel de dialectică schizofrenică în cunoaşterea ştiinţifică (şi, odată cu ea, şi în psihicul uman). Lipsa de consolidare a experienţei poate da naştere unei personalităţi scindate (la un anumit nivel, acest lucru este în general adevărat, pentru că fiecare situaţie de viaţă impune aplicarea altor sisteme paradigmatice – şi nu-i niciun secret că aceste sisteme pot fi, iar adesea chiar tind să fie, inconsecvente; în fiecare rol de viaţă, care poate alterna rapid, la intervale reduse, trebuie să aplicăm concepte diferite ale sinelui şi ale lumii[990]). Şi în ştiinţă se întâmplă ceva similar. Niciun model economic nu este aplicabil în toate situaţiile – dacă se demonstrează caracterul axiomatic al contrastului, va fi creată o nouă şcoală de gândire. Aceasta va putea apoi să o depăşească pe cea prevalentă la momentul respectiv şi să se consacre pe sine drept cadrul de interpretare general valabil şi universal acceptat.

Lumea moartă şi lumea celor vii

Matematica este adecvată pentru studierea lumii doar atâta timp cât rămânem conştienţi de limitele ei. Obiectele studiului matematic trebuie mai întâi să fie „omorâte” şi puse la locul lor. Nelson susţine: „Aşa cum au

990 Dacă psihicul uman absoarbe (sau este forţat să absoarbă) un volum prea mare de observaţii inconsecvente şi neconsolidate, pe care nu le poate explica sau pune în legătură cu o lume, el se apără prin crearea a două personaje sau a două lumi, care reacţionează fiecare în mod diferit la situaţia dată (şi sunt diferite!). Contrastul în planul *rolurilor* a devenit atât de radical, încât ele nu mai pot fi susţinute şi alternarea rolurilor nu mai este suficientă, ceea ce face să devină necesară alternarea defensivă a *personalităţilor*.

început să se dumirească economiştii, în ultimii ani, o lume statică nu prea are nicio legătură cu esenţa oricărei situaţii economice din lumea reală”.[991]

Sören Kierkegaard scria odată: „Existenţa transcende logica”.[992] E ca şi cum efortul de a modela realitatea ne-a întărit în a vedea două lumi. Una dintre ele este lumea abstractă (sau ne-reală) pe care modelul o construieşte, prin care noi percepem lumea, iar cealaltă este lumea *an sich*, lumea *reală*, *empirică*, nemodelabilă (pentru că este vie şi reală şi nu poate fi mişcată încolo şi încoace după cum vrem noi, aşa cum se întâmplă cu constructele mentale – ele au fost create, se pare, exact în scopul de a putea fi liber manevrate sau „mânate şi adunate”). Acelaşi tip de conflict se reflectă şi în economie. De o parte stau modelele economice, care încearcă să descrie comportamentul indivizilor sau pe acela al întregii societăţi şi în care totul se potriveşte perfect în propriul cadru. Dar aceste modele se bazează adesea pe fundamente nerealiste sau pot duce la concluzii care mai niciodată nu pot fi aplicate în practică. Din nefericire, adeseori se întâmplă ambele situaţii.

Machlup era conştient de această problemă, în toată anvergura ei: „Ştiinţa economică este un sistem de adevăruri apriorice, un produs al raţiunii pure, o ştiinţă exactă care ajunge la legităţi tot atât de universale precum cele ale matematicii, o disciplină pur axiomatică, un sistem de pure deducţii dintr-o serie de postulate, care nu se pretează la niciun fel de verificare sau de respingere întemeiată pe experienţă”.[993] Piero Mini merge chiar şi mai departe: „Lumea logicii este o lume moartă”.[994]

---

991 Nelson, *Economics as Religion*, 58.

992 *SÖren Kierkagaard's Journals and Papers*, 1054, citat în Mini, *Philosophy and Economics*, 211. Poate că avea în minte acelaşi lucru pe care Wittgenstein voia să-l arate.

993 Caldwell, *Beyond Positivism*, 140.

994 Mini, *Philosophy and Economics*, 213.

Lumea moartă

Numai staticul, nonspontanul, previzibilul şi, prin urmare, *ne*însufleţitul pot fi înţelese ştiinţific. Acesta este preţul pe care Descartes şi toţi ceilalţi oameni de ştiinţă alături de el trebuie să-l plătească pentru exactitate. Preţul plătit pentru precizia şi eleganţa ştiinţifică este faptul că viaţa eludează ştiinţa. Un surogat ar putea fi lumea logicii şi a abstracţiunii, care *funcţionează* în propriul univers. Este ca şi cum orice lucru imposibil de conceput matematic şi-ar fi pierdut dreptul la existenţă reală (ştiinţifică). Matematica funcţionează în această lume pasivă, la fel ca mecanica, la fel ca legitatea cauzală şi la fel ca toate constructele noastre (coerente intern). Modelele abstracte pot fi elegante şi se pot potrivi perfect unul cu celălalt. Dar ele pot fi şi în căutarea mult prea îndepărtatei lumi a celor vii. Economia desfăşoară o eutanasie a lumii însufleţite, de exemplu, prin incantaţia *ceteris paribus* – prin care modelele sunt deconectate de la realitate. Într-o asemenea lume artificială, putem crea aproape orice modele arbitrare. În ştiinţa economică, adeseori se întâmplă ca totul să se învârtă în jurul *subiectului „ştiinţa economiei”*, şi nu al subiectului „economie”. Trucul cu *ceteris paribus* este chiar scos în evidenţă de Terence Hutchison. După el, este una dintre modalităţile principale prin care teoria economică preîntâmpină caracterul verificabil prin metode empirice (a doua fiind deconectarea deja menţionată a modelelor logico-deductive de conţinutul empiric). Din cauză că, în lumea reală, *ceteris* nu este *paribus*, economiştii au la dispoziţie o sumedenie de spaţiu în care să fantazeze, fără ca realitatea să-i supună la restricţii sau să li se pună de-a curmezişul.[995]

Evul Mediu fierbea de atâtea numărători ale îngerilor

995 Vezi şi Caldwell, *Beyond Positivism*, 112.

care puteau dansa pe gămălia unui ac, iar era noastră este posedată de ideea contabilizării optimizării marginale. În această lumină însă, dezbaterea medievală despre numărul de îngeri care încap pe gămălia unui ac pare mai realistă doar pentru că, spre deosebire de terminologia secretă a economiei teoretice, gămălia este reală şi conceptul îngerului îi este accesibil oricui. Chiar şi aşa, totuşi, ambele moduri de a teoretiza nu sunt măsurabile empiric şi, în exteriorul propriului discurs, sunt absurde şi inaplicabile. Ele nu au sens decât atunci când sunt închise în discursul dat – în propria lor lume.

Tăcerea şi lumea celui de-al 65-lea pătrat

În cea de-a doua lume, lumea însufleţită (opusă Lumii Moarte), ştiinţa tace. Acest lucru este edificator descris de ultima frază din monumentalul *Tractatus* al lui Wittgenstein, care a devenit, în acelaşi timp, şi climaxul întregii sale opere: „Ceea ce nu putem vorbi, trebuie să trecem sub tăcere”.[996] Wittgenstein ajunge, în fapt, la paradoxul ne-sensului (nu al nonsensului!) în modele. Deşi lipsite de conţinut, ele sunt o schelă folositoare pe care ne putem căţăra. Problemele lumii sunt arătate, dar nu pot fi enunţate; ele nu permit nici întrebări, nici răspunsuri. Lumea reală a celor vii nu poate fi pricepută abstract. Nu există model care să ştie cum să ia în stăpânire forma sa neajustată şi neprescurtată – în toată complexitatea ei vie.

O tablă de şah are şaizeci şi patru de pătrate. Ele sunt albe şi negre, regulate şi cu latura egală; orice mutare pe ele este ferm controlată prin reguli fixe şi necontestate. În fapt, este perfect posibil să reconstruim jocul chiar şi în sens invers[997]; înţelegem şahul, noi i-am făcut regulile. Prietenii mei care joacă şah îşi aşază

996 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, paragraful 7.

997 Deci timpul poate curge în ambele direcţii, ca să zicem aşa.

paharele cu băutură pe masa alăturată, numită de ei *al 65-lea pătrat*. Şi uite aşa, cel de-al 65-lea pătrat a devenit curând toată lumea *din afara* tablei de şah. Şi dacă e la fel şi cu abordarea analitică? Ne descurcăm să explicăm foarte bine şi să analizăm pătratele de şah albe şi negre, dar cele mai importante lucruri au loc pe pătratul de şah cel mai mare, pe cel de-al 65-lea pătrat. La urma urmei, acolo se află jucătorii!

Lucrurile despre care nu putem vorbi (ştiinţific sau analitic) şi pe care ar trebui să le trecem sub tăcere strigă în gura mare, pentru că ele „sunt lucrurile care contează cel mai mult şi sunt lucrurile despre care vrem să vorbim”.[998] Există domenii ale vieţii (probabil cele mai importante) peste care ştiinţa analitică *trebuie să treacă în tăcere* (dacă analiza este privită onest şi pur ştiinţific). Majoritatea intereselor vieţii noastre ca fiinţe umane, şi poate chiar ca oameni de ştiinţă, se află în pătratul al 65-lea. E mai greu decât pare să dai răspunsuri (ştiinţifice) fără echivoc la întrebări reale.

Aşa că problema este dublu spinoasă pentru economişti; trăim într-o neobişnuită stare de schizofrenie. Un economist teoretic trebuie să dea uitării lumea reală (el trebuie să viseze, la fel ca Descartes), altfel nu va ajunge prea departe cu modelele lui. Răsplata lui tinde să fie sub forma unor concluzii care sunt tot atât de abstracte şi de inaplicabile în lumea reală ca modelul însuşi. Dar când un economist trebuie să vorbească despre economia practică – de exemplu, despre politici economice – ,. el trebuie adesea să uite de modelele exacte, să arunce pe geam sofisticatul aparat teoretic care nu-i foloseşte la nimic şi să vorbească din experienţă.[999]

---

998 „Dar ceea ce mulţi din Cerc nu au priceput a fost că Wittgenstein nu credea că ceea ce nu se poate spune trebuie condamnat ca nonsens. Din contră, lucrurile despre care noi puteam vorbi erau cele care contau cu adevărat”, Edmonds şi Eidinow, *Wittgenstein s Poker*, 163.

999 Vezi Mini, *Philosophy and Economics*, 16.

Şi mai există o ultimă implicaţie pentru economişti, care ar trebui să stea cu capul plecat – noi, economiştii, trebuie să fim conştienţi că nu noi am inventat economia şi nu noi am construit-o. Aşa cum am încercat să demonstrez aici, economia ca atare a existat cu mult înaintea învăţăturilor despre ea. Este ceva la fel de arhetipal ca omenirea însăşi. Noi nu suntem arhitecţii economiei; noi nu suntem decât nişte turişti (mai mult sau mai puţin umblaţi) care observă cu negrăită minunare un magnific şi antic oraş. Suntem în aceeaşi situaţie ca atunci când ne-am uita la cadranul unui ceas şi am încerca să revelăm principiul după care funcţionează mecanismul acelui orologiu, ascuns înăuntrul lui. Cu timpul, am ajunge să fim capabili să prevedem unde se vor afla acele ceasului, într-un moment arbitrar al zilei. Dacă un extraterestru ar fi să vadă un asemenea ceas, sau cineva care nu ştie cum funcţionează, ei şi-ar putea imagina un număr arbitrar de teorii prin care să explice mişcările acelor. Pornind de aici, pe baza metodelor date şi a controverselor academice, ei ar alege cea mai bună teorie – indiferent dacă ar fi conformă cu criteriile eleganţei matematice, ale simplităţii, ale utilităţii politice, bazată pe concepţii înnăscute despre cum *ar trebui* să funcţioneze o asemenea maşinărie şi aşa mai departe. (În acelaşi timp, se poate pune la îndoială eventualitatea ca teoria care ar fi propus o explicaţie prin intermediul unei relaţii complicate între arcuri şi numeroase cercuri de diametru variabil să ajungă să câştige într-un asemenea concurs.)

Adevărul ar fi demonstrat doar în clipa în care orologiul s-ar opri din mers şi ar trebui să fie demontat pentru a fi reparat – abia atunci descoperim dacă *realmente am înţeles cum funcţionează ceasul*. Nu doar că economiştii nu ştiu cum să repare mecanismul care nu mai merge conform viziunii lor, dar nu pot nici măcar să cadă de acord asupra soluţiilor care l-ar putea readuce în stare bună de funcţionare.

Dar cum poate fi recunoscut acest principiu, dacă nu-l putem vedea nemijlocit? Vom bâjbâi etern cu umilinţă în faţa unui mecanism viu pe care nu noi l-am construit – ca nişte studenţi care nu înţeleg nimic, stând buimăciţi în faţa acestui colosal miracol numit economie de piaţă şi sperând că nu se va opri, pentru că, exact la fel ca în legenda orologiului astronomic din Praga, nimeni altcineva decât meşterul Hanuš – care l-a făurit – nu ştie cum să-l repare. Economiştii nu ştiu decât cum să comenteze despre economie şi cum să-i facă un reglaj fin, atâta vreme cât totul funcţionează, în general, bine.

Frumoasa economie

Aşadar, în perioade în care economia creşte şi străluceşte, nu pare să existe niciun motiv pentru a pune la îndoială abilităţile ştiinţei economice. Dar e meritul doctorului că un copil creşte? Cu siguranţă că poate contribui cu sfaturi, mai bune sau mai proaste, dar dacă avem un copil în general sănătos, nu putem face diferenţa între un doctor bun şi unul nepriceput. Un doctor bun, sau un economist bun, poate fi mult mai uşor identificat în perioade de boală, de criză.

Din când în când se afirmă (de către economişti, de obicei) că economia ar fi regina ştiinţelor sociale. Ne-am lăsat în asemenea hal fascinaţi de creşterea economiei globale, în anii din urmă, încât am uitat cu desăvârşire ce lipsită de soluţii este ştiinţa economiei în momente de criză! Modelele nu mai funcţionează. Ele par să meargă foarte bine, atunci când merg, şi deloc, atunci când nu merg… Bun, şi-acum ce facem?[1000]

S-ar părea, în momente de criză, când schimbările

1000 Joseph Schumpeter ne sfătuieşte să ne detaşăm şi să valorificăm experienţa istorică. Întreaga şcoală istorică germană refuză modelele abstracte atemporale şi se întoarce spre istorie, drept singurul maestru de la care are ceva de învăţat.

sunt prea abrupte şi prea frecvente, că modelele matematice standard nu pot fi utilizate. În construirea lor, trebuie să ne putem baza pe ordine suficient de persistentă în timp; în paralel, însă, trebuie să apelăm la istorie şi la intuiţie pentru inspiraţie. De câte ori n-am auzit această frază de la analişti: „Modelul ne spune că aşa şi pe dincolo, dar noi credem că…” Modelul trebuie să fie completat cu intuiţie. Iar[1001] acest lucru trebuie recunoscut.

Chiar dacă a gândi ca un economist este un exerciţiu mental practic, acest fapt seamănă bine cu jocul de şah. Sigur, şahul e foarte util – ne ajută să gândim strategic, dar ar fi rizibil să afirmăm că lumea e ca o tablă de şah, că mişcările de trupe reale corespund mutărilor pieselor de şah, că şi caii *adevăraţi* s-ar mişca în formă de L. În plus, dacă un individ intră prea cu convingere în rolul său de economist, el va înceta să-şi mai pună problema dacă viaţa se poate interpreta şi pe alte coarde decât cele egoist-economice. Schumpeter se gândea şi el la ceva asemănător, atunci când spunea: „Istoria generală (socială, politică şi culturală), istoria economică şi, mai ales, istoria industrială, nu sunt doar indispensabile, ci realmente cele mai importante elemente care contribuie la înţelegerea problemei noastre. Toate celelalte materiale şi metode, statistice şi teoretice, vin doar să le slujească şi sunt mai mult decât nefolositoare fără acestea.”[1002]

Există lucruri pe care un economist le poate învăţa din modelele abstracte (exact la fel ca în cazul şahului) şi există situaţii în care abstractul este singurul lucru pe care îl avem. Mai mult decât atât, în momentul în care ai învăţat o metodă dată de abordare a situaţiei, e greu să te debarasezi de imaginea mentală din capul tău. Ori de câte ori te confrunţi cu problema dată, imaginea aceea îţi

---

1001 Să lăsăm la o parte întrebarea dacă asemenea modele pot fi măcar construite fără a ne folosi intuiţia.

1002 Schumpeter, *Business Cycles: A Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalist Process*, 20.

revine automat în minte. Modelul este util uneori, dar alteori ne va induce în eroare; în ambele cazuri, trebuie să fim conştienţi că el nu descrie realitatea, ci doar abstractizarea raţională a realităţii. El este prin urmare o ficţiune; una utilă, să sperăm, dar totuşi, numai o ficţiune. *Un economist trebuie să rămână conştient de aceste ficţiuni*. Economistul n-are decât să-şi folosească modelele, dar, aşa cum spunea Wittgenstein, el trebuie să urce deasupra lor. El trebuie să se uite în jur, trebuie să nu le dea crezare în totalitate (sunt doar parabole!) şi să nu li se dedice în *totalitate*. El trebuie să ştie unde anume sunt şi unde anume nu sunt folositoare. Altfel, poate face mai mult rău decât bine.

Întrebarea care ne dă ghes înainte

Această carte poate fi văzută ca o critică postmodernă la adresa economiei *mainstream*, mecanicistă şi imperială. În locul acestui imperialism, s-ar putea să fie de mai mult folos un dadaism metodologic – cum îl numeşte Feyerabend. Haideţi să folosim şcolile de gândire economică în funcţie de modul în care se potrivesc cu problemele date, şi nu după cât de mult se apropie de viziunea noastră asupra lumii un anume sistem axiomatic! Haideţi să renunţăm la strădania de a găsi o şcoală conceptuală care „are dreptate” sau „e mai aproape de adevăr” şi, în loc de aceasta, să le ordonăm în funcţie de cât de utile se dovedesc pentru o anumită realitate!

Inspiraţia vine involuntar; nu există vreo metodă ştiinţifică sau riguroasă care să stârnească inspiraţia. Savuraţi-o şi bucuraţi-vă de ea! Educaţia pe care o primim ne învaţă să aplicăm rigurozitatea, dar, în acelaşi timp, noi neglijăm cealaltă latură a cunoaşterii, care este cogniţie pură, descoperire a misterelor, inspiraţie trecătoare, deschidere în faţa muzelor, fineţe de spirit şi sensibilitate. Toate acestea sunt caracteristici cel puţin la fel de

importante ca metoda ştiinţifică riguroasă. Fără inspiraţie, fără întrebări arzătoare, fără entuziasm faţă de problema care ne frământă, nu există descoperire. Căci „întrebarea e cea care ne dă ghes înainte”[1003], cum spune Trinity în filmul The Matrix.

Concluzie

Lumea creaturilor

Am studiat evoluţia sufletului economic începând chiar de la temelia memoriei scrise a omenirii de pe această planetă. Toate câte s-au întâmplat au lăsat urme, până în zilele noastre. Cu toţii avem în noi povestea pe care o trăim şi poveştile pe care străbunii ni le-au lăsat să le ducem mai departe. Dar am mai moştenit şi altele, adesea fără să ştim. În fiecare din noi există o fărâmă din Enkidu cel sălbatic, o bucăţică din tiranicul şi eroicul Ghilgameş, o bună parte din influenţa lui Platon, vise mecaniciste împărtăşite cu Descartes şi multe altele. Există cuvintele şi faptele lui Iisus şi ale profeţilor, al căror ecou venit din alte milenii ne răsună în minte. Ele ne ajută să ne alcătuim propriile poveşti de viaţă şi dau sens şi semnificaţie propriilor noastre fapte. Iar aceste părţi adeseori neştiute din poveştile noastre de viaţă (şi din povestea civilizaţiei noastre) iradiază lumină şi ies la iveală mai ales în momente de criză.

Am încercat să vedem istoria dorinţei încă de la începuturile „Facerii” din *Vechiul Testament*. „Păcatul originar” ar putea fi interpretat şi în termenii consumului excesiv. Vechii greci şi-au dedicat o bună parte din filosofie problemelor economice. La fel şi creştinismul. Cuvintele-cheie şi principiile din Evanghelii sunt de origine economică sau socială. De asemenea, Toma din Aquino şi alţii au contribuit enorm la definirea unor principii atribuite mai târziu lui Adam Smith, care le-a elucidat la momentul potrivit din istorie. Am încercat să studiem

1003 Fraţii Wachovski, *The Matrix*, 1999.

moştenirea abordării ştiinţifice carteziene şi am arătat elemente de bază ale economiei binelui şi răului, reliefate în scrierile lui Bernard Mandeville şi Smith.

În a doua parte a cărţii, am încercat să arăt că enigma consumului există dintotdeauna, că oamenii sunt din fire nenaturali şi că mereu vom năzui spre mai mult, indiferent cât belşug ar exista în jurul nostru. Acea hidoasă dorinţă imperioasă sălăşluieşte în noi de la Pandora şi Eva şi are legătură cu caracterul trudnic al muncii. Până şi cele mai străvechi civilizaţii ştiau ceea ce noi (re) descoperim – cu mari chinuri – în ziua de azi. Totodată, am arătat cum am ales noi programul hedonist (creşterea ofertei de bunuri), în dauna celui stoic (reducerea cererii pentru bunuri). Depinde numai de noi să ne căutăm autocontrolul. Nu degeaba scrie în *Vechiul Testament*: „Cel încet la mânie e mai de preţ decât un viteaz, iar cel ce îşi stăpâneşte duhul este mai preţuit decât cuceritorul unei cetăţi”.[1004] Sau, cum spunea Milton: „Cel care domneşte peste sine şi îşi stăpâneşte pasiunile, dorinţele şi spaimele e mai mult decât un rege”.[1005]

Al doilea capitol din partea a doua, capitolul 9, se ocupă de ideea progresului, încercând să arate că acesta este un soi de escatologie laicizată, şi pune în discuţie noţiunea de necesitate a creşterii. De asemenea, (re) introduce conceptul anilor sabatici şi scoate în evidenţă limitele progresului. Sfârşitul acestui capitol oferă un sfat practic de la străvechiul Iosif, pe care acesta i l-a dat domnitorului egiptean: bugete echilibrate ciclic, cu o formulă fiscală dinamică. Iosif s-a bucurat de mai mult succes în a-şi transmite mesajul decât reuşeşte în ziua de azi economia cu modelele ei (prea) sofisticate. Capitolul 10 se ocupă de economia binelui şi a răului, face un rezumat al abordărilor şi pune în discuţie imperativul economiei axate pe MaxU. El sugerează că MaxB (maximizarea

1004 Pildele lui Solomon 16:32.

1005 Milton, *The Poetical Works of Milton*, 106.

binelui) se pretează mai bine la a descrie acelaşi scop, în acelaşi mod tautologic – eu doar aş îngădui economiei să fie mai filosofică şi mai puţin dedicată calculului.

Capitolul 11 prezintă istoria veche (adesea, invizibilă) a mâinii invizibile şi a lui *homo economicus*. Acest gând a fost cu noi dintotdeauna, de la chiar începuturile civilizaţiei noastre – în *Epopeea lui Ghilgameş*, în *Tora* evreilor, în Grecia antică şi în gândirea creştină, cel mai concret în lucrările lui Toma din Aquino. Capitolul 12 vine cu altă idee interesantă, ceva nu foarte dezvoltat în conceptul mistic al spiritelor animale – o entitate cumva omoloagă lui *homo economicus*. În acest capitol, am extins înţelesul dat prin tradiţie acestui termen, încercând să vedem în ce măsură există un animal în fiecare dintre noi. Acest animal, la fel ca Enkidu, nu mai trăieşte într-o stare naturală, ci într-un oraş, într-o civilizaţie. Toţi am adus o fărâmă de Enkidu cu noi în cetate – şi ne temem atât de hiperraţionalizare (să devenim ca un fel de roboţi), cât şi de hiperspontaneitate (să devenim ca nişte animale). Calea noastră, ca fiinţe umane, este cea de mijloc.

Mai departe, capitolul 13 se ocupă de frumuseţea seducătoare a matematicii, încercând să arate că matematica este un limbaj eficace sau un instrument util, dar acest ciocan nu poate fi folosit pentru a rezolva toate jocurile de puzzle ale economiei, şi cu atât mai puţin pe cele ale vieţii. De asemenea, am vorbit despre istoria mistică a credinţei că numerele reprezintă cărămizile din care se alcătuieşte existenţa.

Ultimul capitol are ca subiect chestiunea adevărului. Facem distincţie între adevărul poeţilor şi adevărul oamenilor de ştiinţă; vorbim despre aspectele normative ale economiei care se doreşte pozitivistă şi despre valorile economiei care se vrea imună la judecăţile de valoare. Adevărul, lucrul care contează de fapt, e ca o materie vie: nu se lasă prea uşor introdus în ecuaţii analitice. Alte lucruri, da.

Pe muchie de cuţit

S-ar părea că economia contemporană (ca şi unele politici economice care se bazează pe ea) ar trebui să părăsească unele idei noi şi – pe de altă parte – să revină la multe dintre cele vechi. Ar trebui să abandoneze nemulţumirea permanentă, neajunsurile social-economice artificial create şi, în paralel, să redescopere rolul suficienţei, al odihnei şi al recunoştinţei pentru ceea ce avem. Şi, de fapt, chiar avem multe; dintr-un punct de vedere material-economic, avem cel mai mult, în toată istoria civilizaţiei greco-iudeo-creştine… sau în orice altă civilizaţie despre care ştim să fi păşit vreodată pe această planetă. Ar trebui deci să lăsăm în urmă aceste mofturi şi accentul excesiv pus asupra fericirii pe care o poate asigura prosperitatea materială.

Motivul pentru care se impune reaşezarea conceptuală este acela că politica economică axată pe ţelul material nu poate decât să ajungă, inerent, la datorii. Orice criză economică va deveni mult mai grea dacă vom continua să ne împovărăm constant cu datorii. Ar trebui să ne eliberăm repede de această povară – înainte ca următoarea criză economică mai mare să ne lovească sistemul şi să ne găsească nepregătiţi, pentru că nu ne-am învăţat lecţia şi ne-am răsfăţat prea mult.

Cei care trăiesc permanent pe muchie de cuţit n-ar trebui să se mire când muchia îi taie. Cei care dau din coate, ca să-şi depăşească rivalii, n-ar trebui să se plângă atunci când primesc şi ei un cot ascuţit. Cei care zboară prea sus şi prea aproape de soare, aidoma legendarului Icar, n-au de ce să fie surprinşi dacă aripile li se topesc uneori; cu cât zbori mai în înalt, cu atât vei cădea mai de sus. Şi am patinat prea multă vreme pe o gheaţă foarte subţire. Nu ne-a fost de ajuns să patinăm şi să zburăm cu moderaţie; poate a venit momentul să revenim la altitudini

mai sigure şi mai plăcute.

E un cântec care spune că regulile şi legile sunt făcute de avocaţi şi de poeţi. Poeţii (în accepţiunea mai largă a termenului) dau sens şi spirit regulilor; avocaţii le dau formă şi literă, în mod similar, am putea spune că un mare economist poate fi ori un matematician remarcabil, ori un filosof excepţional. Mie mi se pare că le-am dat avocaţilor şi matematicienilor un rol prea mare, în dauna filosofilor şi a poeţilor. Am renunţat prea mult la înţelepciune, în schimbul exactităţii, la umanitate, în schimbul matematizării. Îmi vine în minte un turn de fildeş extrem de atent sculptat, dar cu temelia construită pe nisip. E de la sine înţeles că un constructor înţelept acordă mai multă atenţie fundaţiilor decât decoraţiunilor baroce de pe arcadele turnului pe care îl clădeşte. Când vine ploaia, catedrala nu se va nărui ca o căsuţă din turtă dulce.

Dacă tot vorbim de turnuri, oare confuzia derutantă a limbajului ştiinţific – neputinţa de a se ajunge la înţelegere între domenii separate ale ştiinţei – nu este şi ea rezultatul faptului că fiecare asemenea domeniu se caţără pe cele mai înalte culmi ale specializării şi sofisticării, unde tinde să rămână singuratic şi lipsit de înţeles, lăsând pustii câmpurile de jos ale normalităţii? Greu inteligibilul limbaj ştiinţific nu ne duce oare cu gândul la ceea ce s-a întâmplat, demult, cu Turnul Babei? Adevărat, când rămâi jos, la nivelul solului, nu mai poţi vedea la aşa mare depărtare, dar, pe de altă parte, aici trăiesc oamenii – pe pământ. Şi nu-i mai bine – cum se spune adesea – să ai în mare dreptate decât să greşeşti exact?

Dacă mai lăsăm puţin din sofisticare şi vorbim mai limpede şi mai pe înţeles, chiar dacă mai simplist, s-ar putea să ne înţelegem mai bine unii pe alţii. Şi am fi mai conştienţi de cât de multă nevoie au unele de altele aceste discipline izolate, astfel încât construcţia să reziste oricărei furtuni.

Acum, că am scris despre ce ar trebui să abandonăm, întrebarea spre ce ar trebui să ne întoarcem sună ceva mai uşor. Aici, răspunsul apare în felul următor: să coborâm din turnul babilonian de fildeş, înainte ca încurcătura limbilor (când nimeni nu mai înţelege pe nimeni şi nimic) să ajungă la capăt.

Nu reproşez progresul pe care ştiinţa l-a făcut până acum, dar noi, ca economişti, trebuie să repetăm tot timpul ceea ce ştim şi ceea ce nu ştim – şi ceea ce credem. Ştim multe, dar fără îndoială că mult mai multe sunt cele pe care nu le ştim şi probabil nu le vom şti niciodată.

Prea mulţumiţi am fost să fugim de aceste principii morale, principii pe care economia ar trebui să se aşeze. Politica economică a fost lăsată moale, iar rezultatul este o psihoză a deficitului sub forma îndatorării uriaşe. Înainte de a porni să căutăm noi orizonturi, însă, e vremea unui *retro* economic. Până la urmă, dacă un matematician îşi dă seama de o eroare de calcul, el nu va continua cu ea. Fiindcă asta nici nu acoperă greşeala, nici n-o rezolvă. Matematicianul trebuie să revină la punctul unde a apărut eroarea, s-o corecteze şi apoi să calculeze mai departe.

Singura noastră speranţă pare a fi aceea de a trage învăţăminte din criză. În vremuri prospere, nu e momentul potrivit pentru examinări scrutătoare şi reflecţie, şi cu atât mai puţin pentru *o schimbare de direcţie* substanţială, în spiritul iniţial al cuvântului *pocăinţă*. Adevărul iese la iveală în timpul unei crize – adesea, în toată goliciunea lui deranjantă (împăratul e gol!), dar şi în toată vehemenţa.

Criza datoriilor nu este doar o criză economică sau o criză de consum. Este mult mai profundă şi mai vastă. Erei noastre îi lipseşte moderaţia. Eu nu fac apel aici la întoarcerea către natură sau către starea naturală a lucrurilor şi nici nu îndemn la negarea sau la respingerea materialului. Materialul îşi are rolul său şi este una dintre multele noastre surse de mulţumire (dar nu şi singura, aşa

cum ne-am comportat noi în ultimii ani). Fac apel să devenim conştienţi de propria saţietate; să devenim conştienţi că trebuie să fim recunoscători pentru ceea ce avem. Şi chiar avem foarte mult!

Suntem atât de bogaţi şi de puternici, încât nu mai avem limite exterioare. Am biruit aproape totul şi suntem de multă vreme capabili să facem ceea ce ne place. Faptul că n-am făcut prea mult bine, în ultimii ani, cu această libertate este o tristă realizare.

Viaţa este altundeva – în noi

Uneori, mi se pare că istoria noastră umană poate fi rezumată în felul următor: trebuie să fim mereu şi mereu mai avansaţi, ca să ne bucurăm de lucrurile simple ale vieţii şi să ne împăcăm cu ele aşa cum sunt. Taţii şi mamele noastre – de fapt, toate generaţiile, din vremuri străvechi – se jucau cu jucării din lemn şi erau la fel de fericiţi ca şi copiii noştri, astăzi, cu electronicele lor. Dar jucăriile din lemn nu-i mai amuză pe copiii noştri – la fel cum nu-i mai satisfăceau pe cei de acum două generaţii. Trebuie neapărat să avem mereu mai sofisticate jucării, teorii şi cărţi, ca să ne dăm seama şi să ne bucurăm de lucrurile şi faţetele simple ale vieţii. Cunoaşterea noastră tehnică şi abstractă pare să fie mereu mai avansată; dar înţelegerea noastră despre viaţa reală din noi şi din jurul nostru pare să rămână constantă.

Toţi trăim în poveşti, fie că sunt pentru copii sau pentru adulţi. Într-adevăr, viaţa pare să nu fie făcută din prea multe alte lucruri decât poveşti. Tocmai de aceea ne place atât de mult să vorbim: oamenii de ştiinţă îşi spun reciproc poveştile lor şi, cum bine observă Roy Weintraub, „orice teorie e autobiografie”.[1006] Ca în poveşti, cum ştim cu toţii, aşa cum ştie orice copil, că poveştile noastre nu sunt reprezentări adevărate ale lumii din jurul nostru, dar

1006 Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 6.

că au o anume relevanţă pentru ea, o legătură pe care uneori abia dacă o putem indica precis.

În ansamblu, această carte este o încercare de a arăta că există o poveste mult mai vastă şi mai fascinantă de spus despre economie decât cea pe care o comunică percepţia ei matematică. Într-un fel, poate că această carte reprezintă o tentativă neelocventă de a scoate în evidenţă sufletul economiei şi al ştiinţei economice, spiritele lor animale. Şi, la fel ca orice suflet, şi acesta trebuie să fie îngrijit, să i se dea atenţie, să fie protejat. Economia are un suflet, unul pe care n-ar trebui să-l pierdem – şi unul pe care ar trebui să-l cunoaştem şi să-l apreciem, înainte de a ne repezi să ne facem afirmaţiile despre lumea exterioară. Până şi economia are nevoie de grijă pentru suflet.

Unul dintre cele mai mari paradoxuri ale vieţii este acela că nu prea părem să ştim (într-un mod intuitiv sau foarte sofisticat) ce e bine pentru noi. Încă de pe vremea primelor amintiri scrise ale omenirii, am tot încercat să căutăm sensul şi viaţa – la fel ca Ghilgameş. Şi, la fel ca el, foarte adesea pare că eşuăm, în căutarea unei vieţi fericite, *eudaimonia*, chiar trebuie să fim egotişti şi să ne maximizăm utilitatea sau trebuie, de fapt, să uităm de noi, să ne „golim" de noi înşine, ca să zicem aşa, şi să ne reducem la minimum dorinţele în faţa vieţii, aşa cum ne învaţă stoicii şi alte şcoli? Se poate face efectiv din fericire un ţel în viaţă sau fericirea nu poate veni decât ca un produs secundar al altei căutări, mai înalte?

Această carte încearcă să fie şi o antiteză la ştiinţa economică predominantă azi, care se vrea imună la judecăţi de valoare, fără nicio morală, pozitivistă şi aparent descriptivă. Există mult mai multe elemente normative în economie decât suntem noi dispuşi să admitem şi cu care să vrem să lucrăm. Economia are mult mai multe de spus, prin valorizare şi normativitate, decât are de câştigat de pe urma neutralismului şi al descriptivităţii pozitiviste.

Această carte se străduieşte să fie o contrapondere la abordarea reducţionistă, analitică şi matematizantă, bazată pe modele, a ştiinţei economice. Totodată, face o tentativă limitată de a propune o legătură mai profundă şi mai multe puncte de comunicare cu alte domenii: filosofia, teologia, antropologia, istoria, cultura, psihologia, sociologia şi altele. De fapt, am încercat să arăt că, în spatele modelelor noastre, există mult mai mult din toate cele de mai sus, decât din matematică şi analitică – că matematica nu este decât vârful vizibil al aisbergului economiei şi că restul problemei este mult mai puţin precis, mai mistic, şi că nu se pretează cu uşurinţă la modelare deterministă. În fapt, nu sunt în niciun caz *împotriva* matematicii, dar am vrut să arăt că aceasta nu e chiar atât de importantă pe cât am făcut-o noi să pară că este. Ceea ce îi trebuie economiei nu e mai multă matematică, ci mai mult din toate celelalte. Cred că, pentru a face economia mai relevantă, avem nevoie de mai multă metaeconomie, care ne poate împinge înainte mai mult decât un plus de matematică aplicată. S-a tot spus că etica şi abilităţile ideatice sunt doar glazura de pe tortul analizei matematice. În cartea aceasta, am încercat să demonstrez că lucrurile stau tocmai pe dos: analiza matematică este glazura de pe tortul unei evoluţii economice mult mai profunde şi mai vaste. Economia era vie şi plină de energie, mult înainte ca abordarea matematică să devină predominantă. Şi, chiar dacă nu trebuie să ignorăm ceea ce ne spun cifrele (ei da, până şi cifrele spun poveşti!), în egală măsură nu putem ignora ceea ce nu se poate încadra în modele. Iar în majoritatea cazurilor de luare a unor hotărâri, acestea par să fie deciziile cruciale. Părţile matematice sunt cele uşoare. Chiar şi în sfera cifrelor, secretul în luarea deciziilor rămâne acelaşi şi pentru economia teoretică, şi pentru administrarea de zi cu zi a afacerilor, şi pentru viaţa obişnuită – *ce anume, exact*, urmează să fie calculat şi

cum anume se vor *interpreta* rezultatele şi vor fi *aplicate*; cu alte cuvinte, la care dintre cifre să ne uităm (şi cum) şi pe care să le ignorăm (şi cum).

Această carte adoptă, poate (din fericire sau din nefericire), o perspectivă oarecum existenţialistă asupra economiei – ceea ce s-ar putea să fie un lucru folositor, după decenii întregi de abordare reducţionistă. Ei bine, un asemenea punct de vedere ar cam fi de aşteptat în momentele în care ştiinţa economică se pierde în contemplarea propriului buric şi începe să ignore alte faţete ale vieţii… precum şi însuşi organismul economiei! E o reacţie naturală, care a avut loc de multe ori şi în alte domenii, cum ar fi în filosofie, cu existenţialismul – strigătul că „viaţa e în altă parte”!

Aşadar, în unele privinţe, această carte încearcă să facă un pas înainte cu şcoli alternative ale ştiinţei economice şi un pas înapoi faţă de percepţia modernă consacrată asupra economiei şi a antropologiei economice. Pentru economişti, întrebarea „ce credem noi că este o fiinţă umană?” trebuie să fie supusă unui proces de reflecţie şi transformare conceptuală. Poate că şi felul în care predăm economia este ciudat. Deşi suntem cei mai fervenţi adepţi ai credinţei în libertatea omului de a alege, nu le dăm voie studenţilor să-şi aleagă propria şcoală de gândire economică; nu îi învăţăm decât teoria consacrată. După ce sunt îndoctrinaţi temeinic timp de câţiva ani, abia apoi pot să cunoască abordări alternative, „eretice” – şi o istorie a propriului domeniu profesional. Până şi istoria ştiinţei economice este adesea văzută ca simplu mod de expunere a „poticnelilor” din istoria (nătângă şi primitivă) de dinaintea noastră – înainte ca noi să dăm în sfârşit peste adevărul consacrat, după care bâjbâia atât de stângaci trecutul. Această carte încearcă să adopte exact perspectiva opusă, să trateze cu scepticism perfecţiunea noastră actuală şi să abordeze cu ceva mai multă seriozitate ideile antecesorilor noştri. Nu ne rămâne decât

să sperăm că şi noi vom fi trataţi cu la fel de multă îngăduinţă de către fiii şi fiicele noastre. Creaturile sălbatice nu sunt în trecut, în poveştile cu eroi sau în jungle îndepărtate. Ele sunt în noi.

Bibliografie

Adams, Douglas, *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy*, Londra: Picador, 2002.

Aeschylus, *Prometheus*, traducere de Herbert Weir Smyth, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

Akerlof, George A. şi Robert J. Shiller, *Animal Spirits: How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

Anzenbaucher, Arno, *Úvod do filosofie* [Introduction to Philosophy], Praga: Státní pedagogické nakladatelství, 1990.

Aquinas, Thomas, *Contra Gentiles: On the Truth of the Catholic Faith*, Vol. 3, *Providence*, New York: Hanover House, 1955-57.

Aquinas, Thomas, *De Regno: On Kingship, to the King of Cyprus*, traducere de Gerald B. Phelan, Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949.

Aquinas, Thomas, *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, Second and Revised Ediţion*, 2008. http://www.newadvent.org /summa/.

Archibald, Katherine G., „The Concept of Social Hierarchy în the Writings of St. Thomas Aquinas", *Historian* 12, no. 50 (1949-50): 28-54.

Arendt, Hannah, *The Human Condiţion*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Argyle, Michael, The Psychology of Happiness, London, New York: Methuen, 1987.

Aristophanes, *Ecclesiazusae*, Londra: Harvard University Press, 1947.

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle: The*

Revised Oxford Translation, editor Jonathan Barnes, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, traducere T. Irwin, Indianapolis: Hackett Publishing, 1985.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, traducere de W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1933.

Augustine, *City of God*, Edinburgh: Eerdmans, 2002, http://etext.lib. virginia.edu/ebooks/.

Augustine, *Confessions*, traducere de Henry Chadwick, New York: Oxford University Press, 1991.

Augustine, *Enchiridion on Faith, Hope, and Love*, Washington, DC: Regnery, 1996.

Balabán, Milan şi Veronika Tydlitátová, *Gilgameš: Mytické drama o hledání věčného života* [Gilgamesh: A Mythic Drama on the Search for Immortality], Praga: Vyšehrad, 2002.

Bassham, Gregory şi Eric Bronson, *The Lord of the Rings and Philosophy: One Book to Rule Them All*, Chicago: Open Court, 2003.

Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, NY: Cornell University, 2000.

Becchio, Giandomenica, *Unexplored Dimensions: Carl Menger on Economics and Philosophy (1923-1938)*, Advances în Austrian Economics, 12, Bradford: Emerald Group Publishing, 2009.

Becker, Gary S., *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Beckett, Samuel, *Waiting for Godot: Tragicomedy în Two Acts*, New York: Grove, 1982.

Bell, Daniel, „The Cultural Contradictions of Capitalism”, *Journal of Aesthetic Education*, no. 1 (January-April 1972): 11-38.

Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Bhagwati, Jagdish N., *În Defense of Globalization*,

Oxford: Oxford University Press, 2007.

Bimson, John J., *The Compact Handbook of Old Testament Life*, Minneapolis, MN: Bethany House, 1998.

Bishop, Matthew, *Economics: An A-Z Guide*, Londra: Economist, 2009.

Blaug, Mark, *The Methodology of Economics; or, How Economists Explain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Blecha, Ivan, *Filosofická c ítanka* [Philosophical Reader], Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000.

Boli, John, „The Economic Absorpţion of the Sacred", în *Rethinking Materialism: Perspectives on the Spiritual Dimension of Economic Behavior*, editor Robert Wuthnow, 93-117, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

Bonhoeffer, Ditrich, *Ethics*, New York: Touchstone, 1995.

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1977.

Brandon, Samuel G. F., „The Epic of Gilgamesh: A Mesopotamian Philosophy", *History Today*, no. 1 (January 1961): 18-27.

Brickman, Philip, Dan Coates şi Ronnie Janoff-Bulman, „Lottery Winners and Accident Victims: Is Happiness Relative?", *Journal of Personality and Social Psychology* 36 (1978): 917-927.

Brookes, Bert B., „Schumacher: Meta-Economics versus the «Idolatry of Giantism»", *The School of Cooperative Individualism*, http://www.cooperativeindividualism.org/brookes_on-e-f-schumacher.html (accessed 2010).

Bruni, L., *Civil Happiness: Economics and Human Flourishing în Historical Perspective*, Londra şi New York: Routledge, 2006.

Buber, Martin, *I and Thou*, traducere de Ronald Gregor Smith. Hesperides Press, 2008.

Buchanan, James M., *Economics and the Ethics of*

Constituţional Order, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991.

Buckle, Henry Thomas, *History of Civilization în England*, Londra: Parker and Son, 1857-1861.

Bunt, Lucas N. H., Phillip S. Jones şi Jack D. Bedient, *The Historical Roots of Elementary Mathematics*, New York: Dover, 1988.

Bury, J. B., *The Idea of Progress*, London: Macmillan, 1920.

Caldwell, Bruce J., *Beyond Positivism*, Londra: Routledge, 1994.

Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, 2nd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.

Campbell, Joseph, *Myths to Live By*, New York: Viking, 1972.

Campbell, Thomas Douglas, *Adam Smith's Science of Morals*, Londra: Allen & Unwin, 1971.

Čapek, Karel, R. U. R.: *Rossum's Universal Robots*, National Theatre, Praga, Cehia, January 25, 1921.

Čapek, Karel, *R. U. R.: Rossum's Universal Robots*, Praga: Aventinum, 1920.

Cheal, David J., *The Gift Economy*, New York: Routledge, 1988.

Chesterton, G.K., *St. Thomas Aquinas*, Middlesex: The Echo Library, 2007.

Chesterton, G.K., *Orthodoxy*, Redford, VA: Wilder Publications, 2008.

Class, Heinrich, *Wenn ich der Kaiser wär: Politische Wahrheifen und Notwendigkeiten*, Leipzig: Weicher, 1912.

Colins, Chuck şi Mary Wright, *The Moral Measure of the Economy*, New York: Orbis Books, 2007.

Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive* [Course of Positive Philosophy], Paris: Bachelier, 1835.

Cox, Steven L., Kendell H. Easley, A. T. Robertson şi John Albert Broadus, *Harmony of the Gospels*, Nashville, TN: Holman Bible, 2007.

Davies, Norman, Europe: *A History*, London: Pimlico, 1997.

Davis, Philip J. şi Reuben Hersh: *Descartes' dream: the world according to mathematics*, Boston: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1986.

Defoe, Daniel, *The Political History of the Devil (1726)*, editori John Mullan şi William Robert Owens, Londra: Pickering and Chatto, 2005.

Descartes, René, *Discourse on the Method; and, Meditations on First Philosophy*, 4th ed., editor David Weismann, New Haven, CT: Yale University Press, 1996.

Descartes, René, *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking the Truth în the Sciences*, City: Wildside Press, 2008.

Descartes, *René, Meditations on First Philosophy*, Sioux Falls: NuVision, 2007.

Descartes, René, *Principles of Philosophy*, traducere de V.R. Miller şi R.P. Miller, Dordrecht: Kluwer Academic, 1984.

Descartes, René, „Treatise on Man", în *The Philosophical Writings of Descartes*, editor Dugald Murdoch, John Cottingham şi Robert Stoothoff, Cambridge: University of Cambridge, 1985.

Detienne, Marcel, *The Maşters of Truth în Archaic Greece*, New York: Zone Books, 1999.

Diamond, Jared, *Why Is Sex Fun? The Evolution of Human Sexuality*, New York: Basic Books, 2006.

Diderot, Denis, *Diderot's Selected Writings*, editor Lester G. Crocker, traducere de Derek Coltman, New York: Macmillan, 1966.

Diener, E., J. Horowitz şi R.A. Emmons, „Happiness of the Very Wealthy", *Social Indicators Research* (April 1985): 263-274.

Dixit, Avinash K. şi Barry Nalebuff, *Thinking Strategically: The Competitive Edge în Business, Politics, and Everyday Life*, New York: Norton, 1991.

Durkheim, Emile, *The Division of Labor în Society*, traducere de George Simpson, New York: Free Press, 1947.

Eagletton, Terry, *On Evil*, Yale University Press, 2010.

Eckstein, Walther, *Theorie der ethischen Gefühle*, Leipzig: Meiner, 1926.

Edmonds, Dave şi John Eidinow, *Wittgenstein's Poker*, New York: Ecco, 2001.

Eliade, Mircea, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, New York: Harper Torchbooks, 1959.

Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return*, London: Routledge & Kegan Paul, 1955.

Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York: Harcourt Brace, 1959.

Elster, Jon, *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Emmer, Michele, *Mathematics and Culture*, Berlin, Heidelberg, New York: Springer-Verlag, 2004.

Epicuros, *Principal Doctrines. Epicurus & Epicurean Philosophy*, 1996, http://www.Epicurus.net/en/principal.html.

Epicurus*, Principal Doctrines*, traducere de Robert Drew Hicks, The Internet Classics Archive, 1925, http://classics.mit.edu/Epicurus/princdoc.html.

Estes, Clarissa Pinkola, *Women Who Run with the Wolves*, New York: Ballantine Books, 2003.

Etzioni, Amitai*. Moral Dimension: Toward a New Economics*, New York: Free Press, 1988.

Fajkus, Břetislav, *Současná filosofie a metodologie* [Philosophy and the Methodology of Science]. Praga: Filosofický ústav AV ČR, 1997.

Falckenberg, Richard şi Charles F. Drake, *History of Modern Philosophy: From Nicolas of Cusa to the Present Time*, traducere de A.C. Armstrong, New York: Kessinger, 1893.

Ferguson, Niall, *The Ascent of Money: A Financial*

History of the World, New York: Penguin Press, 2008.

Ferguson, Niall, *The War of the World: Twentieth-Century Conflict and the Descent of the West*, New York: Penguin, 2006.

Feyerabend, Paul K., *Against Method*, 3rd ed, Londra, New York: Verso, 1993.

Fisher, Irving, „Fisher Sees Stocks Permanently High", *New York Times*, October 16, 1929, 2.

Fitzgerald, Allan, John C. Cavadini, Marianne Djuth, James J. O'Donnell, şi Frederick Van Fleteren, *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Force, Pierre, *Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Fox, Justin, *The Myth of Raţional Markets*, New York: Harper Business, 2009.

Frank, Robert, Conference on „Understanding Quality of Life: Scientific Perspectives on Enjoyment and Suffering", Princeton, NJ, November 1-3, 1996.

Frankel, Viktor E., *Man's Search for Meaning*, Londra: Hodder and Stoughton, 1964.

Frazer, James George, *The Golden Bough: A Study în Magic and Religion*, New York: Oxford University Press, 1994.

Friedman, Milton, *Essays în Positive Economics*, Chicago, Londra: University of Chicago Press, 1970.

Fromm, Erich, *To Have or to Be*, New York, Londra: Continuum, 2007.

Fukuyama, Francis, *The Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York: Free Press, 1996.

Gadamer, Hans-Georg, *The Idea of the Good în Platonic-Aristotelian Philosophy*, New Haven, CT: Yale University Press, 1988.

Gaede, Erwin A., *Politics and Ethics: Machiavelli to*

Niebuhr, Lanham, MD: University Press of America, 1983.

Gaiman, Neil şi Terry Pratchett, *Good Omens: The Nice and Accurate Prophecies of Agnes Nutter, Witch*, Londra: Viktor Gollancz, 1990.

Galbraith, John Kenneth, *The Affluent Society*, Boston: Houghton Mifflin, 1958.

Galbraith, John Kenneth, *The Affluent Society*, Boston: Houghton Mifflin, 1998.

Galileo, Galilei, *Dialogues concerning the Two Great Systems of the World*, traducere de Stilman Drake, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970.

George, Andrew R., *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Ediţion and Cuneiform Texts*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Goethe, Johann W., *Goethe's Faust*, traducere de Walter Kauffman. New York: Anchor Books, 1961.

Graeber, David, *Toward an Anthropological Theory of Value*, New York: Palgrave, 2001.

Green, David, „Adam Smith a sociologie ctnosti a svobody [Adam Smith and the Sociology of Virtue and Freedom]", *Prostor*, no. 28 (1994): 41-48.

Groenewegen, John, *Transaction Cost Economics and Beyond,* Recent Economic Thought, Boston: Kluwer, 1995.

Groenewegen, Peter, *A Soaring Eagle: Alfred Marshall, 1842-1924*, Aldershot, UK: Edward Elgar, 1995.

Halík, Tomáš, *Stromu zbývá naděje. Krize jako šance* [There is Hope. Crisis as an Opportunity], Praga: Nakladatelství Lidové noviny, 2009.

Hall, Joseph, *Heaven upon Earth and Characters of Virtues and Vice*, editor Rudolf Kirk. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1948.

Halteman, Richard J., „Is Adam Smith's Moral Philosophy an Adequate Foundation for the Market Economy?", *Journal of Markets and Morality* 6 (2003): 453-478.

Haney, Lewis Henry, *History of Economic Thought: A*

Critical Account of the Origin and Development of the Economic Theories of the Leading Thinkers în the Leading Nations, New York: Macmillan, 1920.

Hare, M.R., J. Barnes şi H. Chadwick, *Zakladatelé myšleni: Platon, Aristoteles, Augustinus* [Founders of Thought: Plato, Aristotle, Augustine], Praga: Svoboda, 1994.

Harris, H. S., *The Reign of the Whirlwind*, York Space, 1999. http://hdl.handle.net/10315/918.

Harth, Phillip, Introduction to „The Fable of the Bees; or, Private Vices, Public Benefits", de Bernard Mandeville.

Hasbach, Wilhelm, *Untersuchungen über Adam Smith und die Entwicklung der Politischen Ökonomie*, Leipzig: Duncker und Humblot, 1891.

Hayek, Friedrich A., *Law, Legislation, and Liberty*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1973.

Hayek, Friedrich A., *New Studies în Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Hayek, Friedrich A., *The Trend of Economic Thinking: Essays on Political Economists and Economic Thinking*, Vol. 3, editori W.W. Bartley şi Stephen Kresge, Londra: Routledge, 1991.

Hayter, David şi Alex Tse, *Watchmen*, regie Zack Synder, producător Warner Bros Pictures. 2009.

Heffernanová, Jana, *Gilgameš: Tragický model západní civilizace* [Gilgamesh: A Tragic Model of Western Civilization], Praga: Spolec literaturu, 1996.

Heffernanová, Jana, *Tajemství dvou partneru: Teorie a metodika práce se sny* [The Secret of Two Partners], Praga: Argo, 2008.

Heidegger, Martin, *Philosophical and Political Writings*, editor Manfred Stassen, New York: Continuum, 2003.

Heidel, Alexander, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago: University of Chicago Press,

1949.

Heilbroner, Robert L., *The Wordly Philosophers: The Lives, Times, and Ideas of Great Economic Thinkers*, New York: Simon and Schuster, 1953.

Hejdánek, Ladislav, „Básník a Slovo [Poet and the Word]", în *Ceské studie: Literatura, Jazyk, Kultura* [Czech Studies: Literature, Language, Culture], editor Mojmír Grygar, 57-81. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 1990.

Heller, Jan, *Jak orat s čertem: kázání* [How to Plow with the Devil], Praga: Kalich, 2006.

Hendry, David F., „Econometrics: Alchemy or Science?" *Economica* 47 (1980): 387-406.

Hengel, Martin, *Judentum und Hellenismus*, Tubingen: Mohr, 1969.

Henry, Matthew, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible*, http://www.apostolic-churches.net/bible/mhc/.

Hesiod, *Works and Days*, în *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*, editor Glenn W. Most, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

Hesiod, *Theogony*, în *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*, editor Glenn W. Most. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

Hildebrand, Bruno, *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft*, Frankfurt am Main: Erster Band, 1848.

Hill, Roger B., *Historical Context of the Work Ethic*, Atena: University of Georgia, 1996.

Hirsch, Fred, *Social Limits to Growth*, 1st ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

Hirschman, Albert O., *The Passion and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Horsley, Richard A., *Covenant Economics*, Louisville:

Westminster John Knox, 2009.

Hume, David, *Selections*, editor Charles William Hendel, New York, Chicago: C. Scribner's Sons, 1927.

Hume, David, *A Treatise on Human Nature*, NuVision Publications, 2008. http://www.nuvisionpublications. corn.

Hume, David, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1902.

Hurtado-Prieto, Jimena, *Adam Smith and the Mandevillean Heritage: The Mercantilist Foundations of «Dr. Mandeville's Licentious System»*, Preliminary version, februarie 2004, disponibil http://phare.univ-parisi.fr/hurtado/Adam%2oSmith.pdf

Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, Londra: Nijhoff, 1977

Huxley, Aldous, *Brave New World*, New York: Harper, 1958.

Inglehart, Ronald, *Culture Shift: În Advanced Industrial Society*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Inglehart, Ronald, World Values Survey, 2009, http://www.worldvaluessurvey.org/ (accessed 2010).

Irwin, William, ed., *The Matrix and Philosophy: Welcome to the Desert of the Real*, Illinois: Caras Publishing Company, 2002.

Johnston, Louis D. şi Samuel H. Williamson, *What Was the U.S. GDP Then?* 2008, http://www.measuringworth.org/usgdp/ (accessed 2010).

Jung, Carl G., „The Archetypes and the Collective Unconscious" în *The Archetypes and the Collective Unconscious: The Collected Works*, editor R.F.C. Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Jung, Carl G., *Psychology and Religion*, New Haven, CT: Yale University Press, 1962.

Jung, Carl G., *Výbor z díla VIII* – Hrdina a archetyp matky [Collected works vol. 8 – Hero and the Archetype

of a Mother], Praga: Nakladatelství Tomáše Janecka – Emitos, 2009.

Kahn, Charles H., *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kalenská, Renata, „Někdy se mě zmocňuje pocit…”, Lido*vé Noviny, no*iembrie 15, 2008, http://www.lidovky.cz/nekdy-se-me-zmocnuje-pocit-dca-/ln_ noviny.asp?c=Ao8iii5_oooo4oln_ noviny_sko&klic=2286i2&mes=o8iii5_o.

Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, Indianapolis: Hackett, 1987.

Kant, Immanuel, *Introduction to the Metaphysics of Morals*, Whitefish, MT: Kessinger, 2004.

Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper & Brothers, 1960.

Kant, Immanuel, *The Metaphysical Elements of Ethics*, Rockville: Arc Manor, 2008.

Kaye, B., Introduction to *The Fable of the Bees*, de Bernard Mandeville. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Kerényi, Karl, *Gods of the Greeks*, Londra: Thames & Hudson, 1980.

Kerkhof, Bert, „A Fatal Attraction? Smith’s «Theory of Moral Sentiments» and Mandeville’s fable”, *History of Moral Thought*, no. 2 (1995): 219-233.

Keynes, John Maynard, *Collected Writings of John Maynard Keynes*, editori Austin Robinson şi Donald Moggridge, Londra: Macmillan for the Royal Economic Society, 1971-89.

Keynes, John Maynard, „Economic Possibilities for Our Grandchildren”, în *Essays în Persuasion*, editor John Maynard Keynes, 358-373. New York: W.W. Norton, 1930.

Keynes, John Maynard, *Essays în Persuasion*, New York: W.W. Norton, 1963.

Keynes, John Maynard, *First Annual Report of the Arts Council* (1945-1946). http://www.Economicshelp.org/blog/economics/quotes-by-john-

maynard-keynes/

Keynes, John Maynard, *General Theory of Employment, Interest, and Money*, London: Macmillan, 1936.

Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, editor Charles Moore, Rifton, NY: Plough, 1999.

Kirk, G.S., J.E. Raven şi M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Kirk, Rudolf, ed., *Heaven upon Earth and Characters of Virtues and Vices*, de Joseph Hall, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1948.

Kline, Morris, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, New York: Oxford University Press, 1972.

Kmenta, Jan, Review of *A Guide to Econometrics*, de Peter Kennedy. *Business Economics* 39, no. 2, April 2004.

Knies, Carl G.A., *Die Politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode*, Braunschweig: C. A. Schwetsche und Sohn, 1853.

Knight, Frank Hyneman, „Liberalism and Christianity", în *The Economic Order and Religion*, editori Frank Hyneman Knight şi Thornton Ward Merrian, New York, Londra: Harper & Brothers, 1945.

Knight, Frank Hyneman, *Freedom and Reform: Essays în Economics and Social Philosophy*, New York: Harper & Brothers, 1947.

Kolman, Vojtěch, *Filosofie čisla* [The Philosophy of Numbers]. Praga: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2008.

Komárek, Stanislav, Obraz člověka přírody v zrcadle biologie [Image of Man and Nature în the Mirror of Biology], Praga: Academia, 2008.

Kratochvíl, Zdeněk *Filosofie mezi mýtem a vědou od Homéra po Descarta* [Philosophy between Myth and Science from Homer to Descartes]. Praga: Academia,

2009.

Kratochvíl, Zdeněk, Mýtus, filosofie, věda I. a II (Filosofie mezi Homérem a Descartem) [Myth, Philosophy, and Science], Praga: Michal Jůza & Eva Jůzová, 1996.

Kugel, James L., *The Bible as It Was*, 5th ed., Cambridge, MA: Belknap Press, 2001.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Kundera, Milan, *Immortality*, New York: Perennial Classics, 1999.

Kundera, Milan, *Laughable Loves*, London: Faber, 1999.

Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Londra: W. W. Norton, 1998.

Lacan, Jacques, „The Signification of the Phallus", în *Écrits: A Selection*, traducere de Alan Sheridan, 311-323, Londra: Tavistock/Routledge, 1977.

Lalouette, Claire, Ramessova říše-Vláda jedné dynastie, Praga: Levné knihy, 2009 [în original *L'empire de Ramses*, Paris: Fayard, 1985].

Lanman, Scott şi Steve Matthews, „Greenspan Concedes to «Flaw». în His Market Ideology", *Bloomberg*, October 23, 2008. http://www.bloomberg.com/apps/news?pid=newsarchive&sid=ah5qh9Up4rIg.

Leacock, Stephen, *Hellements of Hickonomics, în Hiccoughs of Verse Done în Our Social Planning Mill*, New York: Dodd, Mead, 1936.

Leontief, W., „Theoretical Assumpţions and Nonobserved Facts", *American Economic Review* (1971): 1-7.

Levin, Samuel M., „Malthus and the Idea of Progress", *Journal of the History of Ideas*, no. 1 (January-March 1966): 92-108.

Levi-Strauss, Claude, *Myth and Meaning: Cracking the Code of Culture*, Londra: Schocken, 1995.

Levi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of*

Kingship, editori R. Needham, J. Harle Bell şi J. R. von Sturmer, Boston: Beacon, 1969.

Lewis, Clive Staples, „Evolutionary Hymn", în *Poems*, 55-56, San Diego: Harcourt, 1964.

Lewis, Clive Staples, *The Four Loves*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1960.

Lewis, Clive Staples, *Letters of C. S. Lewis*, editor W.H. Lewis, New York: Harcourt, Brace & World, 1966.

Lewis, Clive Staples, *A Preface to Paradise Lost*, New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors, 2005.

Lewis, Clive Staples, *The Weight of Glory and Other Addresses*, 2nd ed., New York: Macmillan, 1980.

Lewis, Thomas J., „Persuasion, Domination, and Exchange: Adam Smith on Political Consequences of Markets", *Canadian Journal of Political Science*, no. 2 (June 2000): 273-289.

Liddell, H. G. şi R. Scott, *Greek-English Lexicon*, 9th ed., Oxford: Clarendon, 1996.

Limentani, Ludovico, *La morale della simpatia: Saggio sopra l'etica di Adamo Smith nella storia del pensiero inglese*, Genova: A. F. Formiggini, 1914.

Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Lowry, S. Todd, „Ancient and Medieval Economics", în *A Companion to the History of Economic Thought*, editori Warren J. Samuels, Jeff Biddle, şi John Bryan Davis, 11-27, Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

Lowry, S. Todd, *The Archaeology of Economic Ideas: TheClassical Greek Tradiţion*, Durham, NC: Duke University Press, 1988.

Lowry, S. Todd, „The Economic and Jurisprudential Ideas of the Ancient Greeks: Our Heritage from Hellenic Thought", în *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, editori S. Todd Lowry şi Barry Gordon, New York: Brill, 1998.

Lowry, S. Todd şi Barry Gordon, ed., *Ancient and*

Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice, New York: Brill, 1998.

Luther, Martin, „Martin Luther's Last Sermon în Wittenberg, Second Sunday în Epiphany, 17 January 1546", în *Dr. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 51-126, Weimar: Herman Boehlaus Nachfulger, 1914.

Macfie, Alee L., „The Invisible Hand of Jupiter", *Journal of the History of Ideas* (October-December 1971): 595-599.

Macfie, Alee L., *The Individual în Society*, Londra: Allen & Unwin, 1967.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008.

MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1998.

Mahan, Asa, *A Critical History of Philosophy*, New York: Phillips & Hunt, 2002.

Malthus, Thomas, *An Essay on the Principle of Population*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Mandeville, Bernard, *A Letter to Dion*, The Project Gutenberg. http://www.gutenberg.org/files/29478/29478-h/294 78-h. htm.

Mandeville, Bernard, „An Essay on Charity, and Charity-Schools", în Mandeville, *The Fable of the Bees*, Middlesex: Penguin, 1970.

Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees; or, Private Vices, Public Benefits*, editor Phillip Harth, Oxford: Clarendon Press, 1924.

Mankiw, Gregory N., *Principles of Economics*, Mason, GA: South-Western Cengage Learning, 2009.

Marshall, Alfred, *Principles of Economics*, Londra: Macmillan for the Royal Economic Society, 1961.

Martindale, Wayne şi Jerry Root, ed., *The Quotable*

Lewis: An Encyclopedic Selection of Quotes from the Complete Published Works, Wheaton, IL: Tyndale, 1989.

Marx, Karl, *Capital, Vol. 1*, editor de Ben Fowkes, Londra: Penguin, 1990.

Marx, Karl, *On the Jewish Question*, editor Helen Lederer, Cincinnati: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1958.

Marx, Karl şi Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party*, New York: Cosimo, 2009.

Mauss, Marcel, *The Gift: Forms and Functions of Exchange în Archaic Societies*, Londra: Cohen & West, 1966.

McCloskey, Deirdre N., *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

McCloskey, Deirdre N., „The Rhetoric of Economics", *Journal of Economic Literature* (June 1983): 481-517.

McCloskey, Deirdre N., *The Secret Sins of Economics*, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press, 1968.

Mill, John Stuart, *Autobiography*, The Harvard Classics, 25, editor C. E. Norton. New York: Collier & Son, 1909.

Mill, John Stuart, *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 10, *Essays on Ethics, Religion, and Society*, editor John M. Robson, London: Routledge şi Kegan Paul, 1979.

Mill, John Stuart, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, Londra: Parker, 1844.

Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, Forgotten books, 2008. www. forgottenbooks. org.

Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy: With Some of Their Applications to Social Philosophy*, editor Stephen Nathanson, Indianapolis, IN: Hackett, 2004.

Mini, Piero V., *Philosophy and Economics: The*

Origins and Development of Economic Theory, Gainesville: University Presses of Florida, 1974.

Mirowsky, Philip, Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Mirowsky, Philip, *More Heat Than Light: Economics as a Social Physics, Physics as Nature's Economics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Mises, Ludwig van, *Human Action: A Treatise on Economics*, 4th ed., editor Bettina Bien Graves, Irvington-on-Hudson, NY: Foundation for Economic Education, 1996.

Mlčoch, Lubomir, *Economie důvěry a společného dobra* [Economic Trust and the Common Good], Praga: Karolinum, 2006.

Montesquieu, Charles de Secondat, *Spirit of Laws*, editori Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller şi Harold Samuel Stone, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Morrow, Glenn R., „Adam Smith: Moralist and Philosopher", *Journal of Political Economy* (June 1927): 321-342.

Muchembled, Robert., *A History of the Devil: From the Middle Ages to the Present*, Cambridge, UK: Polity, 2003.

Mumford, Lewis, *The City în History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*, San Diego, New York, Londra: Harcourt, 1961.

Myers, David G., „Does Economic Growth Improve Human Morale?" *New American Dream*. http://www.newdream.org /newsletter/growth. php (accesat 2010).

Nelson, Robert H., *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*, University Park: Pennsylvania University Press, 2001.

Nelson, Robert H., *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics*, Savage, MD:

Rowman & Littlefield, 1991.

Nelson, Robert H., *The New Holy Wars: Economic Religion vs. Environmental Religion în Contemporary America*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2010.

Neubauer, Zdeněk, *O čem je věda (De possest: O duchovním bytí Božím*) [What Is Science About?]. 1st ed. Praga: Malvern, 2009.

Neubauer, Zdeněk, *Prímluvce postmoderny* [Advocate of Postmodernity]. Praga: Michal Jůza & Eva Jůzová, 1994

Neubauer, Zdeněk, *Respondeo dicendum: autosborník k desátému výroči padesátých narozenin* [Respondeo dicendum: În Honor of Tenth Anniversary of Fiftieth Birthday], 2 ed., editor Jir í Fiala. Praga: O.P.S., 2002.

New Internaţional Version of the Holy Bible, Grandville, MI: Zondervan, 2001.

Nin, Anais, *The Diary of Anais Nin, 1939-1944*, New York: Harcourt, Brace & World, 1969.

Nisbet, Robert A., *The History of the Idea of Progress*, New Brunswick, NJ: Transaction, 1998.

Nisbet, Robert A., „The Idea of Progress", în *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought* (1979): 7-37, disponibil la adresa http://oll.libertyfund.org.

Novak, Michael, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Free Press, 1993.

Novak, Michael, *Duch demokratického kapitalismu* [The Spirit of Democratic Capitalism], Praga: Obc.

Novotný, Adolf, *Biblický slovník* [Biblical Dictionary], Praga: Kalich, 1992.

Novotný, František, *The Posthumous Life of Plato*, Praga: Academia, 1977.

Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics în Greek Tragedy and Philosophy*, New

York: Zone Books, 1999.

Oates, Whitney J. şi Eugene O'Neill, *The Complete Greek Drama*, New York: Random House, 1938.

O'Connor, Eugene Michael, *The Essential Epicurus: Letters, Principal Doctrines, Vatican Sayings, and Fragments*, Buffalo, NY: Prometheus, 1993.

Oncken, August, „The Consistency of Adam Smith", *The Economic Journal* (September 1897): 443-450.

Orwell, George, *1984*, New York: Signet, 1981.

Palahniuk, Chuck, *Fight Club*, regizor David Fincher, producător 20th Century Fox. 1999.

Palahniuk, Chuck, *Fight Club*, New York: Henry Holt, 1996.

Pascal, Blaise, *Pensées*, New York: Penguin Classics, 1995.

Pass, Christopher, Bryan Lowes şi Leslie Davies, *Collins Dictionary of Economics, Second Ediţion*, Glasgow: HarperCollins, 1993.

Pasquinelli, Matteo, *Animal Spirits: A Bestiary of the Commons*, Rotterdam: NAi Publishers, 2008.

Patinkin, Don. *Essays on and în the Chicago Tradiţion*, Durham, NC: Duke University Press, 1981.

Patočka, Jan, *Kacířské eseje o filosofi i dějin* [Heretical Essays în the Philosophy of History], Praga: OIKOYMENH, 2007.

Patterson, Stephen şi Marvin Meyer, *The „Scholars' Translation" of the Gospel of Thomas*. http://home. Epix.net/miseri7/Thomas. html.

Pava, Moses L., „The Substance of Jewish Business Ethics", *Journal of Business Ethics*, no. 6 (April 1998): 603-617.

Payne, Jan, *Odkud zlo?* [Whence Evil?], Praga: Triton, 2005.

Penguin Classics, *The Epic of Gilgamesh*, traducere N. K. Sandars. Londra, New York: Penguin Group, 1972.

Pieper, Thomas J., *Guide to Thomas Aquinas*, Notre

Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987.

Pirsig, Robert M., *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*, Toronto, New York, London: Bantam Books, 1976.

Plato, *Complete Works*, editori J. M. Cooper şi D. S. Hutchinson. Cambridge: Hackett, 1997.

Polanyi, Karl, „Aristotle Discovers the Economy", în *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, editori Karl Polanyi şi George Dalton, 78-115. Boston: Beacon Press, 1971.

Polanyi, Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1962.

Pope, Alexander, „The Riddle of the World", în *Selected Poetry and Prose*, editor Robin Sowerby, 153-154. Londra: Routledge, 1988.

Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies*, New York: Routledge, 2003.

Popper, Karl, *The Poverty of Historicism*, Londra, New York: Routledge & Kegan Paul, 1957.

Punt, Jeremy, „The Prodigal Son and Blade Runner: Fathers and Sons, and Animosity", *Journal of Theology for Southern Africa* (July 2007): 86-103.

Radin, Paul, *The Trickster: A Study în American Indian Mythology*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1956.

Rádl, Emanuel, *Dějiny Filosofie: Starověk a středověk* [History of Philosophy: Ancient and Medieval], Praga: Votobia, 1998.

Raphael, David D., *The Imparţial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Rawls, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Redman, Deborah A., *Economics and the Philosophy of Science*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Rich, Arthur, *Business and Economic Ethics: The*

Ethics of Economic Systems, 4th ed., Leuven, Belgia: Peeters, 2006.

Rich, Arthur, *Wirtschaftsethik*, Gütersloh: Mohn, 1984-1990.

Roll, Erich, *A History of Economic Thought*, 3rd ed., Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hali, 1964.

Rothbard, Murray N., *Economic Thought before Adam Smith: Austrian Perspectives on the History of Economic Thought*, Vol. 1, Cheltenham, UK: Edward Elgar, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discourse on the Origin of Inequality*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Rushdie, Salman, *Fury: A Novel*, Toronto: Vintage Canada, 2002.

Russell, Bertrand, *Mysticism and Logic and Other Essays*, Londra, New York: Longmans, Green, 1918.

Sallust, *On the Gods and the World*, traducere Thomas Taylor, Whitefish, MT: Kessinger, 2003 [1793].

Schor, Juliet B., *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*, New York: Basic Books, 1993.

Schumacher, Fritz Ernst, *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered*, Londra: Vintage Books, 1993.

Schumpeter, Joseph A., *Business Cycles: A Theoretical, Historical, and Statistical Analysis of the Capitalist Process*, New York, Toronto, Londra: McGraw-Hill, 1939.

Schumpeter, Joseph A., „The Common Sense of Econometrics", *Econometrica*, no. 1 (1933): 5-12.

Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis*, Londra: Routledge, 2006.

Scitovsky, Tibor, *The Joyless Economy: The Psychology of Human Satisfaction*, New York: Oxford University Press, 1992.

Sedláček, Tomáš, „Spontaneous Rule Creation", în

Cultivation of Financial Markets în the Czech Republic, editor Michal Mejstřík, 317-339. Praga: Karolinum, 2004.

Sen, Amartya Kumar, *On Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell, 1987.

Shakespeare, William, *The Merchant of Venice*, First Folio. 1623.

Shaw, George B., *Man and Superman*, Rockvill: Wildside Press, 2008.

Shils, Edward, *Remembering the University of Chicago: Teachers, Scientists, and Scholars*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Shionoya, Yuichi, *Schumpeter and the Idea of Social Science: A Metatheoretical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Sigmund, Paul E., ed., *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, New York: W.W. Norton, 1987.

Simmel, Georg, *Peníze v moderní kultuře a finé eseeje* [Money în Modern Culture], 2nd ed., editor Otakar Vochoč, Praga: Sociologickè nakladatelství, 2006.

Simmel, Georg, *The Philosophy of Money*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Simmel, Georg, *Simmel on Culture: Selected Writings*, editori David Frisby şi Mike Featherstone, Thousand Oaks, CA: Sage, 1997.

Simon, Herbert A., *An Empirically-Based Microeconomics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Sims, Christopher A., Stephen M. Goldfeld şi Jeffrey D. Sachs, „Policy Analysis with Econometric Models", *Brookings Papers on Economic Activity* 1982, no. 1 (1982): 107-164.

Sipe, Dera, „Struggling with Flesh: Soul/Body Dualism în Porphyry and Augustine", *An Interdisciplinory Journal of Graduate Students*, http://www.publications.villanova.edu/Concept/index.html.

šmajs, Jozef, *Filosofie: Obrat k Zemi* [Philosophy:

Back to Earth], Praga: Academia, 2008.

Smith, Adam, *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*, editor Herbert Wallace Schneider, New York: Hafner, 1948.

Smith, Adam, „Essays on Philosophical Subjects", în *The Glasgow of the Works and Correspondence of Adam Smith, III*, editori D. D. Raphael şi A. S. Skinner, Oxford: Oxford University Press, 1980.

Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Library of Economics and Liberty*, 1904. http://www.Econlib.org/library/Smith/smWNi3.html.

Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford: The Clarendon Press, 1869.

Smith, Adam, *Lectures on Jurisprudence*, Oxford: Oxford University Press, 1978.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Londra: H. G. Bonn, 1853.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, în *The Glasgow Ediţion of the Works and Correspondence of Adam Smith*, *I*, editori D.D. Raphael şi A.L. Macfie, Indianapolis: Liberty Funds, 1982.

Smith, David Warner, *Helvetius: A Study în Persecution*, Oxford: Clarendon Press, 1965.

Sojka, M., *John Maynard Keynes and Contemporary Economics*, Praga: Grada, 1999.

Sokol, Jan, *člověk a svět očima Bible* [Man and the World în the Eyes of the Bible], Praga: Jezek, 1993.

Sokol, Jan, „Město a jeho hradby [The City and Its Walls]", *Vesmír*, no. 2 (May 5, 2002): 288-291.

Sombart, Werner, *The Jews and Modern Capitalism*, New Brunswick, NJ: Transaction, 1997.

Sousedík, Stanislav, *Texty k studiu dějin středověké filosofie* [Texts on the Study of the Medieval History of Philosophy], Praga: Karolinum, 1994.

Spiegel, Henry William, *The Growth of Economic Thought*, 3rd ed. Durham, NC: Duke University Press, 1991.

St. John of the Cross, *Dark Night of the Soul,* New York: Dover, 2003.

Steven L. Cox şi Kendell H. Easley, *Harmony of the Gospels*, Nashville, TN: B&H Publishing, 2007.

Stevenson, Betsey şi Justin Wolfers*, Economic Growth and Subjective Well-Being: Reassessing the Easterlin Paradox*, Cambridge, MA: Centre for Economic Research NBER, 2008.

Stigler, George J., „Economics, The Imperial Science?", *Scandinavian Journal of Economics*, vol. 86, no. 3 (1984), 301-14.

Stigler, George J., *The Essence of Stigler*, editori Kurt R. Leube şi Thomas Gale Moore, Stanford: Hoover Institution Press, 1986.

Stigler, George J., „Frank Hyneman Knight", în *The New Palgrave: A Dictionary of Economics,* editor John Eatwell, voi. 3, 55-59. New York: Stockton Press, 1987.

Stiglitz, Joseph E., *Globalization and Its Discontents*, 1st ed., New York: W.W. Norton, 2002.

Suppe, Frederick, *The Structure of Scientific Theories*, Urbana: University of Illinois Press, 1977.

Taleb, Nassim, *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*, New York: Random House, 2007.

Tamari, Meir, „The Challenge of Wealth: Jewish Business Ethics", *Business Ethics Quarterly* (March 1997): 45-56.

Tarantino, Quentin, *Reservoir Dogs*, regie Quentin Tarantino, producător Miramax Films, 1992.

Tassone, Giuseppe, *A Study on the Idea of Progress în Nietzsche, Heidegger, and Critical Theory*, Lewiston, NY: Mellen Press, 2002.

The Economist, *Economics A-Z: Animal Spirits*, The Economist Newspaper Limited, 2010, http://www.

Economist.com/ research/economics/alphabetic. cfm? letter=A (accessed 2010).

The Internaţional Standard Bible Encyclopedia, 1939, http://www.internaţional standardbible.com/(accessed 2010).

The Pervert's Guide to Cinema, regia Sophie Fiennes, prezentare Slavoj žižek. 2006.

Thoreau, Henry David, *Civil Disobedience and Other Essays (The Collected Essays of Henry David Thoreau)*, Stilwell, KS: Digireads. com Publishing, 2005.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy în America*, editori Harvey C. Mansfield şi Delba Winthrop, Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Tolkien, John Ronald Reuel, *The Lord of the Rings*, Boston: Houghton Mifflin, 2004.

Turner, Jonathan, *Herbert Spencer: A Renewed Appreciation*, Beverly Hills, CA: Sage, 1985.

Vanek, Jaroslav, *The Participatory Economy: An Evolutionary Hypothesis and a Strategy for Development*, Ithaca: Corneli University Press, 1974.

Veblen, Thorstein, *Essays în Our Changing Order*, editor Leon Ardzrooni. New Brunswick, NJ: Transaction, 1997.

Veblen, Thorstein, „The Intellectual Pre-Eminence of Jews în Modern Europe", *Political Science Quarterly* (March 1919): 33-42

Volf, Miroslav, „În the Cage of Vanities: Christian Faith and the Dynamics of Economic Progress", în *Rethinking Materialism: Perspectives on the Spiritual Dimension of Economic Behavior*, editor Robert Wuthnow, 169-191. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

Voltaire, *The Philosophical Dictionary for the Pocket (Dictionnaire Philosophique)*, Londra: Thomas Brown, 1765.

Von Skarzynski, Witold, *Adam Smith als Moralphilosoph und Schoepfer der Nationaloekonomie*,

Berlin: Grieben, 1878.

Wachovski, Andrew şi Lawrence Wachovski, *The Matrix*, regie Andrew Wachovski şi Lawrence Wachovski, producător Warner Bros. Pictures. 1999.

Wachtel, Paul L., *The Poverty of Affluence: A Psychological Portrait of the American Way of Life*, New York: Free Press, 1983.

Walther, Eckstein, Introduction to *The Theory of Moral Sentiments*, de Adam Smith, Leipzig: Felix Meiner, 1926.

Weber, Max, *Ancient Judaism*, New York, Londra: Free Press, 1967.

Weber, Max, *Economy and Society*, editori Guenther Roth şi Claus Wittich, Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1978.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Londra: Routledge, 1992.

Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon, 1963.

Weber, Max şi Jan škoda, *Autorita, Etika a Spolec nost* [Authority, Ethics, and Society], Praga: Mladá fronta, 1997-

Weintraub, Roy E., *How Economics Became a Mathematical Science*, Durham, NC: Duke University Press, 2002.

Werhane, Patricia H., „Business Ethics and the Origins of Contemporary Capitalism: Economics and Ethics în the Work of Adam Smith and Herbert Spencer”. *Journal of Business Ethics*, no. 3 (April 2000): 19-20.

Wesley, John, *Wesley’s Notes on the Bible*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, http://www.ccel. org/ccel/wesley/notes. html.

Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas*, New York: Free Press, 1985.

Whitehead, Alfred North, *Process and Reality: An Essay în Cosmology*, New York: Free Press, 1978.

Whitehead, Alfred North, *Science and the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1926.

Willis, Jim, *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*, San Francisco: Harper San Francisco, 2005.

Wimmer, Kurt, *Equilibrium*, regie Kurt Wimmer, producător Dimension Films. 2002.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1974.

Wolf, Julius, ed., „Das Adam Smith-Problem", *Zeitschrift für Socialwissenschaft 1*, Berlin: 1898.

Wuthnow, R., ed., *Rethinking Materialism: Perspectives on the Spiritual Dimension of Economic Behavior*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

Xenophon, *The Education of Cyrus*, editor H. G. Dakyns, Londra: Dent, 1914.

Xenophon, *Hiero*, editor H. G. Dakyns, Whitefish, MT: Kessinger, 2004.

Xenophon, *Xenophon: Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, editori E. C. Marchant şi O.J. Todd. Cambridge, MA, şi Londra: Harvard University Press, 1977.

Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradiţion*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1964.

Yates, Frances A., *The Rosicrucian Enlightenment*, Londra, New York: Routledge & Kegan Paul, 2003.

Yoder, John Howard, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972.

Zeyss, Richard, *Adam Smith und der Eigennutz*, Tübingen: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1889.

žižek, Slavoj, *The Parallax View*, Cambridge, MA şi Londra: MIT Press, 2009.

žižek, Slavoj, *The Plague of Fantasies*, New York, Londra: Verso, 1997

Tipărit la Radin Print, prin reprezentantul pentru România
4 Colours, www.4colours.ro